SEMITICA

CAHIERS
PUBLIÉS PAR L'INSTITUT D'ÉTUDES SÉMITIQUES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique

IX

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN-MAISONNEUVE
11, RUE SAINT-SULPICE, PARIS (6e)

1959

schème traditionnel de l'« époque patriarcale ». On aime à se représenter Abraham comme un personnage historique ayant vécu, d'après certains calculs, justement à l'époque des archives royales de Mari (1). Or, voici qu'au lieu du paisible patriarche accompagné de sa famille, on rencontre une puissante tribu guerrière, alors que celle-ci ne devait descendre que du cadet des arrière-petits-fils d'Abraham. D'autres savants, moins traditionnalistes, se sont habitués à interpréter la généalogie des fils de Jacob, qui fait naître Benjamin en Canaan en tant que le plus jeune des éponymes des tribus, comme un reflet d'un fait historique : la tribu de Benjamin se serait formée la dernière de toutes, elle ne se serait dissociée de la « maison de Joseph » que bien après la conquête israélite de Canaan et aurait adopté le nom de Benjamin « fils du sud » à cause de la situation géographique de son territoire par rapport au domaine des Éphraïmites. Pour Martin Noth, qui partage encore cette opinion, l'existence des Benjaminites 500 ans plus tôt est inadmissible, et il croit à une homonymie fortuite, les Benê-Iamina du Moyen-Euphrate devant également leur nom à leur position méridionale par rapport à d'autres tribus (2).

A cette conviction s'oppose la position de certains autres savants prêts à introduire des corrections dans la préhistoire des tribus hébraïques à la lumière des découvertes de Mari. D'après feu René Dussaud, « il n'y a rien d'impossible à ce que nous nous trouvions en présence de la tribu israélite » (3). Wolfram von Soden repousse la possibilité d'une simple coïncidence de noms et voit dans les Benjaminites palestiniens les descendants de ceux de la Haute-Mésopotamie qui émigrèrent vers le sud par la même route

(1) Par exemple S. Yeyvin, *Bᵉ'ēr-Šeba' 'ir hā-'ābôt*, *Zion*, XX (1955), p. 117-127 ; D. Diringer, *The Origins of the Hebrew People*, *RSO*, XXXII (1957), p. 301-313 ; M. Greenberg, *The Habiru* (= *AOS*, vol. 39, 1955), p. 93.

(2) M. Noth, *Histoire d'Israël*, éd. franç. revue par l'auteur, Paris 1954, p. 74, n. 1 ; *Mari und Israel*, ap. *Geschichte und Altes Testament* (= *Beiträge zur Historischen Theologie*, 16, 1953), p. 144. Pour Sidney Smith, *Yarim-Lim of Yamḫad*, *RSO*, XXXII (1957), p. 159, les Benê-Iamina auraient reçu leur nom, provenant de *yamin*, « droite », de leur situation par rapport à l'Euphrate, dont ils auraient habité la rive droite. Mais c'est justement sur la rive *gauche* du fleuve qu'ils habitaient et c'est de là qu'ils menaient parfois leurs troupeaux vers des contrées de la Syrie orientale. Ch.-F. Jean, *Six campagnes de fouilles à Mari 1933-1939*, Tournai-Paris 1952, p. 36, considérait « invraisemblable » une relation même lointaine des Benê-Iamina avec la tribu israélite de Benjamin.

(3) *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1955, p. 182 ; cf. même auteur, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, 2ᵉ éd., Paris 1941, p. 176 s. ; *Une nouvelle traduction de la Bible*, *Syria*, XXXV (1958), p. 3-4, où la thèse est répétée avec plus de conviction.

que la Genèse attribue à Abraham (1). Un savant aussi prudent qu'Édouard Dhorme n'hésite pas à commencer le tableau chronologique de l'histoire d'Israël par l'apparition, en compagnie d'autres peuplades nomades, des « Binû-Iamin, fils de la droite ou du sud », dont la « désignation se retrouve dans le nom biblique des Benjaminites, Benê-Iamin, fils de la droite ou du sud » (2).

André Parrot, qui avait dirigé les fouilles de Mari, se fit un éloquent défenseur du rapprochement des données bibliques avec celles des archives qu'il avait découvertes (3). Parmi ses arguments, le plus évident et le plus décisif est celui qui rappelle que le territoire où campaient les Benê-Iamina est le même où la tradition préservée dans la Genèse situe la patrie des ancêtres d'Israël, et que la ville ancienne et vénérée de Ḫarrân, qui joue un rôle si important dans la légende patriarcale, était également le centre autour duquel se groupaient les Benê-Iamina, où leurs cheiks tenaient conseil, et où ils prêtaient serment d'alliance avec les princes du pays environnant (4). Mais il évite de se prononcer plus clairement sur les rapports entre les Benê-Iamina et les Benjaminites bibliques et emploie des formules ambiguës (5).

On peut comprendre dans une certaine mesure la réserve de A. Parrot et la méfiance de ceux qui considèrent que tous les cas de similitude de noms de tribus ou de peuples séparés dans le temps

(1) Wolfram von Soden, *Das altbabylonische Briefarchiv von Mari*, WO, I, 3 (1948), p. 197-198.

(2) *La Bible de la Pléiade*, vol. I, Paris 1956, p. cxxi.

(3) *Les tablettes de Mari et l'Ancien Testament*, *RHPR*, XXX (1950), p. 1-11 ; *Mari et l'Ancien Testament*, ap. *La Bible et l'Orient* (= *Cahiers de la RHPR*, 34), 1955, p. 117-120.

(4) *Mari et l'A. T.*, p. 118. Autres points de contact indiqués par A. Parrot : signalisation par le feu chez les Benê-Iamina et, mille ans plus tard, attestée en Juda par Jérémie ; le terme *dâwidûm* qui se rencontre dans les archives de Mari (une nouvelle proposition sur la sémantique de ce terme est donnée par J.-R. Kupper, *Nomades...*, p. 60-62) ; et surtout l'important témoignage d'un document de Mari, selon lequel les Benê-Iamina parvenaient avec leurs troupeaux jusqu'aux confins de Qaṭna et du pays syrien d'Amurru, parcourant ainsi dès le xviiie siècle la moitié du chemin entre la Haute-Mésopotamie et la Palestine (*Les tablettes de Mari et l'A. T.*, p. 7).

(5) « Nous tenons à préciser que nous n'allons pas jusqu'à « suggérer » que ces Benjaminites sont « connected with the biblical Benjaminites »... Nous constatons seulement qu'*avant* le patriarche Jacob et *avant* la naissance de son fils Benjamin, une tribu porte déjà le nom de Benjaminites » (*Les tablettes de Mari et l'A.T.*, p. 5) ; « Sommes-nous autorisés à aller plus loin et à reconnaître dans ces Benê-Iamina une fraction de la grande migration sortie d'Ur avec Térah ? Nous le croyons » (*ibid.*, p. 6) ; « C'est peut-être en souvenir de cette ville (Ḫarrân — M. A.) que Jacob nomma son dernier fils Benjamin » (*Mari et l'AT*, p. 118). Rappelons à ce dernier propos que les noms de tribus ne commencèrent à être employés comme noms de personnes que dans le judaïsme de l'époque hellénistique.

et dans l'espace, sont sujets à caution. C'est pourquoi nous croyons pouvoir proposer encore un argument en faveur de l'identité entre les ancêtres de la tribu du roi Saül et les adversaires du roi Zimri-Lim de Mari. Il se peut que le détail sur lequel nous allons nous arrêter, en s'ajoutant aux preuves déjà évoquées, puisse aider à faire pencher la balance de ce côté-là.

C'est le mérite de J.-R. KUPPER d'avoir brillamment prouvé que les Benê-Iamina n'étaient pas une tribu isolée, mais une vaste confédération de tribus, dont il a dégagé quatre noms. Ces quatre tribus des Benê-Iamina, d'après la reconstitution de J.-R. KUPPER, portaient les noms de *Ubrabû*, *Iariḫû*, *Iaḫrurû* et *Amnanû* (1). Tous ces noms sont ouest-sémitiques, à l'exception possible du premier d'entre eux, où l'élément *Ub* semble appartenir au panthéon suméro-akkadien : c'était un autre nom sumérien du dieu du ciel Anu (2) ; mais ce nom divin s'est bien enraciné dans le milieu ouest-sémitique, où on le retrouve, sous la forme *Ôp*, à l'époque gréco-romaine (3). J.-R. KUPFER compare le nom d'*Amnanû*, qui se lisait peut-être *Awnanû*, avec les noms bibliques d'Ônân (LXX Αὐνάν) et Amnôn (4). Mais alors que ces deux noms ne s'appliquent dans la Bible, qu'à des individus (5), il en est autrement avec l'homonyme biblique de la tribu de *Iariḫû*, auquel personne ne semble encore avoir songé et qui n'est autre que la fameuse cité de Jéricho.

Le nom hébreu de Jéricho, *Yᵉriḥô* (6) (primitivement, d'après les règles du vocalisme hébreu, *Yariḥû*), est exactement identique à celui de la tribu benjaminite de la Haute-Mésopotamie. Or, Jéricho se trouvait en plein territoire de Benjamin, et nous savons très bien que les tribus israélites ont rebaptisé nombre des anciennes villes cananénnes qu'ils avaient conquises : Ṣephat en Ḥorma, Qiryat-Sepher en Debir, Qiryat-Arbaʿ en Hébron, Qanat en Nobaḥ, Luz en Béthel, mais l'exemple le plus instructif est le chan-

(1) *Les nomades...*, p. 49-53. Ces noms se trouvent également avec mimation : *Ubrabûm* etc. Autre forme du nom de la tribu de Iariḫûm : *awîlumeš Ia-ri-iḫ* (*ibid.*, p. 51).

(2) J.-R.KUPPER, *ibid.*, p. 71, n. 2, d'après G. DOSSIN.

(3) René MOUTERDE, *Le dieu syrien Op*, ap. *Mélanges Dussaud*, (1939), vol. I, p. 394.

(4) J.-R. KUPPER, *Nomades...*, p. 50, n. 1 ; p. 71, n. 3.

(5) Amnon, fils aîné de David ; Onan, fils de Juda, mais pas éponyme d'un clan. Son rôle dans la légende Gen. 38 est purement mythologique. Il correspondrait plutôt au dieu *Ann* en Ugarit (Charles VIROLLEAUD, *Le palais royal d'Ugarit*, vol. II, 1955, texte nº 90, l. 19) et au premier mari de Sémiramis, Onnes.

(6) Bien que l'hébreu ne note le ḥ et le ḫ que par une seule lettre qu'on transcrit conventionnellement par ḥ, la forme grecque ιερειχω prouve que la gutturale y était bien le ḫ.

gement de nom de la ville de Laiš en Dan, d'après la tribu qui s'y établit (1). Le fait que la ville de Jéricho portait à l'époque israélite, quand elle appartenait à la tribu de Benjamin, le nom de l'une des tribus benjaminites de l'Euphrate, prouve sans nul doute que cette tribu, Iariḥû, prit effectivement part à la conquête israélite de Canaan.

On peut objecter, naturellement, que Jéricho était une très ancienne cité cananéenne et qu'elle pouvait bien avoir porté son nom depuis des temps immémoriaux, l'ayant ensuite légué aux nouveaux venus, comme c'était le cas pour Jérusalem, Sichem et tant d'autres villes pré-israélites. Mais cela est extrêmement peu probable, étant donné que le nom de Jéricho ne se rencontre dans aucune source antérieure à la conquête hébraïque, bien que les textes égyptiens d'exécration, les inscriptions triomphales des Pharaons, les lettres d'el-Amarna, etc., contiennent un très grand nombre de toponymes palestiniens du IIe millénaire. On a bien soupçonné la présence du nom de Jéricho dans une inscription de Ramsès II (2), mais il se présente sous la forme très divergente de *'rḥy*, qui n'a de commun avec *Yerihô* qu'une seule lettre, le *r*. B. Maisler qui est d'accord avec S. H. Horn dans ses doutes sur la possibilité de rapprocher ces deux noms, propose pour *'rḥy* deux autres identifications plus acceptables (3). Or, les fouilles de Jéricho prouvent que la ville était très importante à l'époque du bronze et entretenait d'étroits rapports avec l'Égypte, comme le montrent les scarabées qu'on a trouvés dans ses ruines. L'absence totale du nom de Jéricho dans la documentation contemporaine indique donc que la cité devait porter alors un autre nom.

Le cas de Jéricho n'est pas le seul où les Israélites aient perdu le souvenir du nom original d'une cité conquise. Un autre exemple en est le cas de 'Ay — nom ne signifiant que « tas de décombres » et se rapportant à une ville cananéenne tombée en ruines longtemps avant la conquête israélite de la Palestine centrale (4). Jéricho, elle, fut détruite au XIVe siècle, plutôt dans sa première moitié ; un seul bâtiment, situé près de la source, subsista encore

(1) Juges 1,17 ; *ibid.* 11 ; Gen. 23,2 et Juges 1,10 ; Nombres 32,42 ; Gen. 28,19 et Juges 1,23 ; Juges 18,29.

(2) Bernhard Grdseloff dans *Edôm, après les sources égyptiennes*, *Rev. d'Hist. juive d'Égypte*, I (1947), p. 69-99 ; S. H. Horn, *Jericho in a Topographical List of Ramesses II*, JNES, XII (1953), p. 201-203.

(3) B. Maisler, *A Comment on the Preceding*, *ibid.*, p. 203.

(4) Judith Marquet-Krause, *La deuxième campagne de fouilles à Ay*, *Syria*, XVI (1935), p. 340-341 ; René Dussaud, *Note additionnelle*, *ibid.*, p. 352.

entre 1315 et 1150 (1) ; la ville ne fut rétablie que sous le règne du roi Achab (I Rois 16, 34), donc au milieu du IXe siècle ; le laps de temps écoulé était sans doute suffisant pour que le nom primitif s'effaçât de la mémoire des hommes et fût remplacé par le nom de la tribu qui avait conquis la ville ou, au moins, s'était établie autour de ses ruines.

On a souvent expliqué le nom de Jéricho comme signifiant « ville de la Lune » ou plutôt « du dieu-Lune », ce qui est tout à fait plausible. Or, autant que nous sachions, on n'a pas retrouvé à Jéricho des vestiges d'un édifice ayant l'aspect d'un temple dédié précisément à une divinité lunaire, ni d'autres traces d'un culte lunaire spécialement prononcé. On ne peut donc affirmer, ici non plus, que le caractère lunaire du nom de la ville était un héritage cananéen. On peut, au contraire, très bien supposer que le nom de la tribu benjaminite de Iariḫû signifie justement « (dieu-) Lune ». On sait, en effet, que Ḫarrân jouait dans le nord de la Mésopotamie exactement le même rôle que Ur dans le sud : il était le centre très ancien et très largement vénéré du culte du dieu lunaire Sin, et on a depuis longtemps reconnu dans les noms de certains membres de la famille d'Abraham des divinités du cycle lunaire de Ḫarrân et de Ur — les deux cités dont la légende biblique fait provenir les patriarches (2). Or, comme l'indique J.-R. Kupper, « on sait que les pèlerinages occupent une grande place dans la vie religieuse des nomades. Si les chefs des Benjaminites scellent leur alliance avec les rois du Zalmaqûm dans le temple de Sin à Ḫarrân (G. Dossin, *Mél. Dussaud*, p. 986), c'est qu'ils connaissaient le chemin du sanctuaire fameux, où ils avaient coutume d'aller vénérer le dieu Lune (cf. R. Dussaud, *Syria*, XVIII, 1937, p. 396) » (3). Nous proposons de voir dans le nom même de la tribu benjaminite de Iariḫû un témoignage de sa fidélité au grand dieu de Ḫarrân.

Il est vrai que dans les noms théophores ouest-sémitiques, dit amorrhéens, de l'époque des rois de Mari et de la Ire dynastie de Babylone, le nom du dieu-Lune s'écrit d'habitude *Eraḫ* (4). C'est une dérivation de la forme originale **yeraḫ*, grâce au phénomène phonétique propre aux langues ouest-sémitiques du haut

(1) Cf. les références chez S. H. Horn, *op. cit.*, p. 202, et W. F. Albright, *L'archéologie de la Palestine*, Paris 1955, p. 119.

(2) Voir p. ex. Alfred Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 2e éd., Leipzig 1916, p. 258-262.

(3) J.-R. Kupper, *Nomades...*, p. 56.

(4) Éd. Dhorme, *Les Amorrhéens*, ap. *Recueil Édouard Dhorme*, Paris 1951, p. 96 ; Ch.-F. Jean, *Les noms propres de personnes dans les lettres de Mari*, ap. *Studia Mariana*, Leiden 1950, p. 78.

IIe millénaire qui tendait à réduire la diphtongue *ye* (et parfois même *ya*) en *e* (1). Mais le mot « lune » ne s'exprimait pas dans les langues ouest-sémitiques que par *yeraḥ :* il y avait également une autre variante, *yariḥ*, d'où provient l'hébreu *yarēaḥ* « lune », alors que *yeraḥ*, également conservé dans la langue hébraïque, y prit le sens de « mois ». C'est par *yariḥ* qu'on transcrit et vocalise le nom du dieu-Lune ugaritique (2), et l'on sait que la langue d'Ugarit présente des affinités avec les parlers des Amorrhéens orientaux (3). La diphtongue *ya* conservant, le plus souvent, sa valeur dans les mots amorrhéens connus par les textes cunéiformes (4), rien n'empêche de voir dans *Iariḫu(m)* ou, comme ce nom est écrit une fois, *Iariḥ*, cette autre forme du mot « lune » ayant existé au IIe millénaire à côté du plus commun *yeraḥ* > *eraḥ*.

A la lumière de cette identité frappante entre le nom des conquérants benjaminites de Jéricho et l'une des principales tribus de la confédération benjaminite du Moyen-Euphrate, certains autres rapprochements onomastiques deviennent plus visibles. Ainsi J. J. Finkelstein a comparé le nom de l'unité, probablement tribale ou clanale, de *Allamuti*, à laquelle appartenaient 8 Ḫabiru du temps de la 1re dynastie de Babylone, à la famille et localité *'Alemet* dans la tribu de Benjamin (I Chron. 7, 8), en rappelant que les Benê-Iamina étaient justement très répandus en Mésopotamie à cette époque (5). En effet, J.-R. Kupper a démontré que toutes les tribus benjaminites du Nord de la Mésopotamie avaient des embranchements portant les mêmes noms en Babylonie (6). Mentionnons également, qu'un autre nom de la généalogie biblique des Benjaminites, celui du clan ou de la famille de *Noḫa* (I Chron. 8, 2) rappelle les noms de *Naḫan* et de *Niḫal* que portaient des clans de la peuplade semi-nomade des Ḫanéens, dont certaines parties étaient apparentées aux Benjaminites ou appartenaient à

(1) I. M. Diakonov, *Amorei*, VDI, 1939, fasc. 4, p. 61 ; cf. W. F. Albright, ap. *BASOR*, n° 99, (1945), p. 11.

(2) Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Literature*, Rome 1948, p. 63 ; même auteur, *Ugaritic Manual*, Rome 1955, p. 275, n° 860 ; A. Herdner, *Ḫiriḫibi et les noces de Yariḫ et de Nikkal dans la mythologie d'Ugarit*, *Semitica*, II (1945), p. 17-20.

(3) Cf. p. ex. Roger T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, Rome 1948, p. 23.

(4) Cf. les noms en *ia-* chez Éd. Dhorme, *Les Amorrhéens*, *Recueil Dhorme*, p. 85-86.

(5) Ap. J. Bottéro, *Le problème des Ḫabiru*, Paris 1954, p. 179-180. — Ajoutons, à ce propos, que deux noms des Ḫabiru y énumérés, *Ardum* et *Abiyau*, sont identiques aux noms du clan benjaminite *'Ard* (Gen. 46, 21) et de la famille ou localité, également benjaminite, *'Abiyyā*, mentionnée dans le même verset I Chr. 7,8 que *'Alemet*. Ce n'est peut-être qu'une simple coïncidence, mais nous croyons utile de la signaler.

(6) J.-R. Kupper, *Nomades...*, p. 51-53.

leur confédération, comme le prouve la curieuse expression « Ḫanéens benjaminites » *(Ḫa-na-a Bene-Ia-mi-im)* (1).

Nous arrivons ainsi à une conclusion tout à fait contraire à ce que l'on croyait déduire de la généalogie patriarcale de la Genèse. Les Benjaminites, loin d'être la plus récente des tribus israélites, se trouvent être la plus anciennement attestée d'entre elles. La continuité entre le XVIIIe siècle et l'époque des Juges est assurée par la présence du nom de la tribu de Iariḫu sur le territoire des Benjaminites en Palestine. On ne peut pas nier la parenté entre Éphraïm et Benjamin, évoquée non seulement par la tradition biblique sur les fils de Rachel (qui, toute seule, ne peut pas servir de base assez sûre), mais également par la présence de plusieurs clans aux noms identiques dans les deux tribus (2) ; mais, à l'heure actuelle, il est évident, que ce n'est pas Benjamin qui s'est séparé d'Éphraïm après la conquête du pays, mais bien au contraire, c'est Éphraïm qui s'est séparé de Benjamin et a pris le nom géographique de la région où il s'était établi, alors que l'ancien nom confédéral subsista seulement dans une partie des anciens envahisseurs benjaminites. Il est probable qu'il y supplanta le nom proprement dit de tribu, et on peut supposer, à la lumière de ce que nous venons de démontrer, que ce nom primitif était Iariḫu qui, plus tard, ne se conserva que dans le nom de la ville de Jéricho.

Il serait très intéressant de pouvoir retrouver des vestiges de noms ethniques remontant à la Haute-Mésopotamie du XVIIIe siècle, parmi les deux autres tribus du groupe des « fils de Rachel » ; cela nous aurait permis de constater si d'autres tribus benjaminites que Iariḫu avaient participé à la conquête israélite de Canaan et si la tribu de Manassé appartenait originairement au même ensemble benjaminite nomade. La Bible n'en contient pas de traces, mais nous avons trouvé un toponyme très curieux dans les ostraca nos 13 et 22 de Samarie qui appartiennent, comme tout le lot des ostraca samaritains, au règne de Jéroboam II (781-753) (3) : il s'agit de *Ṯll*, localité ou canton du district territorial du célèbre

(1) *Ibid.*, p. 20, n. 2 ; 21 ; 72 ; G. Dossin, *Benjaminites...*, p. 989.

(2) *Beker*, l'un des principaux clans tant d'Ephraïm (Nombres 26,35) que de Benjamin (Gen. 46,21 ; I Chron. 7,6 ; *Bekōral* dans la généalogie de Saül I Sam. 9,1 ; le Benjaminite Šeba' ben-Bikri II Sam, 20,1) ; *Berī'a* en Ephraïm (I Chron. 7,23) et en Benjamin (*ibid.* 8,13) ; *Zabad* en Ephraïm (*ibid.* 7,21) et en Benjamin (*Zebadyā ibid.* 8,16,18 ; *Zadbi ibid.*, 8,20) ; *Yerōḫam* en Ephraïm (I Sam. 1,1) et en Benjamin (I Chron. 8,27) et quelques autres.

(3) Pour la chronologie, cf. R. Dussaud, *Syria*, SVI (1935), p. 211 ; J. Pritchard, *ANET*, *Princeton* 1950, p. 321.

clan manassite d'Abiézer (1). On sait qu'Abiézer et cinq autres noms de clans manassites connus par la Bible figurent dans les ostraca samaritains en y désignant les districts auxquels les clans y établis après la conquête avaient transmis leurs noms (2).

Or, par son aspect très peu commun et très singulier, *Tll* rappelle *Tuttul*, ville située en Haute-Mésopotamie, probablement sur le cours inférieur du Baliḫ, en aval de Ḫarrân (3). Cette identité des noms ne serait pas d'une grande importance pour notre recherche, si Tuttul sur Baliḫ n'était pas liée très étroitement à la tribu benjaminite des Amnanû. J.-R. Kupper cite les témoignages des textes de Mari qui démontrent que sous le règne de Iaḫdun-Lim à Mari, vers le milieu du XVIIIe siècle, le roi Baḫlukulim s'intitulait « roi de Tuttul et du pays d'Amnanûm », tout comme, à la même époque, La'ûm était « roi de Samanum et du pays d'Ubrabûm » (autre pays benjaminite) et Ayâlum était « roi d'Abattim et du pays de Rabbûm » (tribu nomade apparentée aux Benjaminites) (4). Il est attesté, d'autre part, qu'après le règne de Iaḫdun-Lim des Benjaminites continuaient de séjourner aux alentours de Tuttul (5) et qu'ils y occupaient des pâturages (6).

La supposition s'impose, du coup, que la localité samaritaine de *Tll* devait son nom à une partie de la tribu benjaminite d'Amnanûm qui avait adopté l'appellation de la capitale de son territoire en Haute-Mésopotamie, l'avait conservée pendant les migrations des Benê-Iamina vers le sud-ouest et l'avait introduite dans le pays conquis de la Palestine centrale. On peut en tirer les conclusions suivantes : non seulement Éphraïm, mais aussi Manassé était apparenté à Benjamin ; en plus de Iariḫûm, une partie d'une autre tribu benjaminite, Amnanûm, prit part à l'invasion de la Palestine centrale et y contribua à la formation de la tribu israélite de Manassé ou, pour l'appeler de son nom plus ancien, Makir.

On saisit la cause de la construction généalogique qui fit de Benjamin le dernier-né de tous les éponymes des tribus israélites. C'est que l'Ancien Testament garde beaucoup de vestiges de la

(1) D. Diringer, *Le iscrizioni anticoebraiche palestinesi*, Florence 1934, p. 21-67. Le fac-simile de l'ostracon n° 13 est reproduit chez A. Parrot, *Samarie*, Neuchâtel et Paris 1955, p. 55, fig. 19. Le P. F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, vol. II, Paris 1938, p. 95 et carte III, identifie *Tll* à *Till* ou *Tell*, à 8 km vers l'ouest de Sichem.

(2) M. Noth, *Das Krongut der israelitischen Könige und seine Verwaltung*, ZDPV, 50, (1927), p. 211-244, et surtout 231. 324.

(3) « L'existence de cette localité, homonyme de la ville bien connue de Tuttul-Ḫîl a été révélée par G. Dossin... en 1952 » (J.-R. Kupper, *Nomades...*, p. 49, n. 1).

(4) *Op. cit.*, p. 31.

(5) *Op. cit.*, p. 49 : G. Dossin, *Benjaminites...*, p. 987 ; *ARM*, II, 137 : 27-29.

(6) J.-R. Kupper, *Nomades...*, p. 49 ; *ARM* I,43 : 5'-12'.

coutume archaïque de l'ultimogéniture, qui faisait du fils cadet l'héritier de son père (1) ; or c'est de la tribu de Benjamin que sortit la royauté et la libération d'Israël. Par le même effet, les tribus disparues ou décadentes de Ruben, Siméon et Lévi furent mises en tête de la généalogie. Les historiens critiques d'Israël peuvent donc commencer leur exposé par le XVIIIe siècle av. J.-C., où la première tribu israélite fit son apparition dans les documents contemporains, ouvrant ainsi une ligne directe jusqu'à nos jours, car c'est précisément Benjamin qui, avec Juda, subsista après la catastrophe du royaume d'Israël en 721 pour former ensuite la communauté juive post-exilique.

Il est même peut-être possible, — mais ceci à titre d'une hypothèse beaucoup plus problématique que ce que nous avons dit jusqu'ici, — de trouver dans les textes de Mari des allusions indirectes à cette même tribu de Juda qui, en Palestine, associa Benjamin dans son royaume. On sait que, à côté des Benê-Iamina, les archives de Mari mentionnent d'autres tribus nomades, et notamment les *Benê Sim'âl*, dont le nom signifiant « les fils du Nord » ou « de la gauche » est évidemment le pendant des *Benê-Iamina* qui étaient, eux « les fils du Sud » ou « de la droite » (2). Cela indique sans doute qu'il devait y avoir une parenté plus particulière entre ces deux groupes de tribus, qui auraient formé, pour ainsi dire, deux moitiés d'un ensemble plus vaste. Malheureusement, les informations de notre source sur les Benê-Sim'âl sont beaucoup moins abondantes que sur leurs congénères benjaminites, et on suppose seulement, qu'ils menaient une vie nomade dans les parties les plus septentrionales de la Haute-Mésopotamie, plus éloignées de Mari (3). On ne connaît aucun nom de tribu de leur confédération. Mais à l'époque néo-assyrienne, un petit État sémitique nommé *Sam'al* existait dans l'extrême nord de la Syrie, au pied du Mont Amanus. Son nom, tant dans sa forme originale ouest-sémitique *Śm'l* que dans la transcription assyrienne *Sam'al*, *Sam'alla*, est visiblement identique à celui de Benê-Sim'âl. Cela a amené plusieurs savants à identifier les fondateurs de cet État avec les descendants des Benê-Sim'âl du XVIIIe siècle (4). Leur sédentarisation serait

(1) J. G. Frazer, *Le folk-lore dans l'Ancien Testament*, Paris 1924, p. 153-180.

(2) G. Dossin, *Les archives épistolaires du palais de Mari*, Syria, XIX (1938), p. 116 ; J.-R. Kupper, *Nomades...*, p. 54-55. 68.

(3) *Op. cit.*, p. 54-55.

(4) Déjà G. Dossin, *Les archives épistolaires...*, p. 116 ; V. V. Struve, *Istoria drevnego Vostoka*, 2e éd., Leningrad 1941, p. 283 ; R. Dussaud, *Une nouvelle traduction de la Bible*, *Syria*, XXXV (1958), p. 3-4.

tout à fait comparable à celle de leurs congénères benjaminites dans le sud de la région syro-palestinienne.

Or, le royaume nord-syrien de Sam'al avait également un autre nom, qui s'écrit en araméen *Y'dy* (1). Hugo WINCKLER (2) proposa de voir dans ce *Y'dy* le prototype de la forme assyrienne *Iaudi* qui, dans un texte de Tiglat-Pileser III se rapportant à des événements de 738, aurait désigné non pas le royaume de Juda (assyrien *Iaudu*), mais précisément le pays de Sam'al. Puisque le texte, assez mutilé d'ailleurs, de Tiglat-Pileser III porte sur une campagne dans le nord de la Syrie, la proposition de WINCKLER fut d'abord acceptée par la plupart des savants, et on se mit d'accord que l'adversaire du roi assyrien, Azriyau de Iaudi, n'était qu'un homonyme du roi Azaria de Juda qui régnait à peu près dans les mêmes années (3). Eduard MEYER, l'adversaire acharné de la plupart des théories de WINCKLER, adopta, cette fois-ci, son hypothèse sur *Y'dy-Ya'udi* et alla même encore plus loin : « Le nom du pays nord-syrien de Ya'udi ressemble de si près à celui de Yᵉhûda, que l'on pourrait supposer un rapport entre eux, d'autant plus qu'on trouve également Yahwè chez tous les deux. Il est donc possible qu'une tribu araméenne de ce nom se divisa dans le désert, qu'une partie pénétra

(1) Sina SCHIFFER, *Die Aramäer*, Leipzig 1911, p. 88-100, croyait à la suite de H. WINCKLER que Sam'al et *Y'dy* étaient *deux* pays voisins et souvent liés par une union personnelle. B. LANDSBERGER, *Sam'al*, Ankara 1948, p. 22, n. 42 et 43, considère *Y'dy* comme le nom du pays et *Sam'al* comme celui de sa capitale, l'actuelle Zendjirli. Mais l'emploi de ces deux appellations dans les inscriptions de Zendjirli indique plutôt qu'elles étaient à peu près synonymes ; c'est le point de vue admis par A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, Paris 1949, p. 24. Mais nous ne partageons pas l'opinion (*op. cit.*, p. 30, n. 6) que le royaume de Sam'al doit son nom signifiant « le Nord » à la « situation de ce royaume du point de vue des Araméens de Bit-Aguši, de Ḥamat et de Damas ». Un autre État syrien, appartenant au même complexe géopolitique, Gurgum, était situé encore plus au nord.

(2) *Altorientalische Forschungen*, vol. I, fasc. 1, Leipzig 1893, p. 1-23 : *Das syrische Land Jaudi und der angebliche Azaria von Juda.*

(3) D'après la chronologie de Edwin R. THIELE, *The Chronology of the Kings of Judah and Israel*, *JNES*, III (1944), p. 137-186, Azaria de Juda serait mort en 740, deux ans avant l'expédition de Tiglat-Pileser III contre Azriau de Iaudi. L'auteur, qui croit à leur identité, tâche de supprimer cette difficulté par des raisonnements bien sophistiques. Autres chronologies récentes sont encore plus fatales pour l'identification d'Azriau avec Azaria : selon W. F. ALBRIGHT, *The Chronology of the Divided Monarchy of Israel*, *BASOR*, nº 100 (Décembre 1945), p. 20-22, Azaria mourut en 742 ; cependant il cherche à concilier cette date avec l'abandon de la théorie de WINCKLER en reculant de quelques années les événements décrits dans le texte de Tiglat-Pileser III, ce qui semble très risqué ; selon Éd. DHORME, *La Bible de la Pléiade*, p. CXXIII, la mort d'Azaria eut lieu en 746. Et il ne faut pas oublier que, dans les dernières années de son règne nominal, Azaria, atteint de la lèpre, n'exerçait plus le pouvoir qui est passé dans les mains de son fils Jotham, dont le nombre d'années de règne montre qu'il était consacré roi lors de sa régence.

par la voie de la 'Araba dans le Negeb et la Palestine méridionale, tandis que l'autre parvint jusqu'à l'extrême nord de la Syrie. Mais ce sont là des questions de préhistoire que nous pouvons esquisser, mais non pas résoudre par nos propres moyens » (1).

Actuellement, plus d'un demi-siècle après la publication des *Israeliten und ihre Nachbarstämme*, les ténèbres de la préhistoire hébraïque se sont dissipées un peu, et à la lumière des archives de Mari la probabilité d'une parenté ethnique entre Juda et Ya'udi se trouve renforcée : les fondateurs de l'État de Sam'al-Ya'udi paraissent descendre d'un groupement de nomades ouest-sémitiques étroitement apparenté aux Benê-Iamina qui étaient, eux, les ancêtres des tribus israélites de la Palestine centrale. On pourrait donc songer à l'existence, parmi les tribus de la confédération des Benê-Sim'âl, d'une tribu au nom présumable de *Yahûd* (2), qui, lors de l'évacuation de la Haute-Mésopotamie par les populations nomades ouest-sémitiques, se serait partagée en deux parties. L'une aurait passé le Haut-Euphrate pour se fixer à une distance relativement faible de l'ancienne habitation, en y gardant ses deux noms ethniques : le nom de la tribu proprement dit, *Yahûd*, devenu *Ya'udi* par l'addition de la désinance ethnique *-y* (3) et l'élision du *h* (4), et le nom de la confédération toute entière, *Sam'al* (même

(1) *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle, 1906, p. 248.

(2) L'affirmation de M. Noth, que « le nom de Juda *(Yehûdâ)* n'a aucun rapport avec aucun type courant de noms propres sémitiques ; il ne devait pas être originellement un nom de personne ; philologiquement, on ne peut en aucun cas l'expliquer comme un mot dans lequel le nom de Dieu *(Yahwè)* entrerait » et que, primitivement, c'était un nom géographique (*Histoire d'Israël*, p. 67), n'a pas de fondement. Dès 1938, nous avons proposé une étymologie du nom de Juda : la terminaison *-â* serait une désinence de pluriel collectif (cf. n. 3, p. 17 ci-dessous), et le nom proprement dit, *Yahûd*, serait un nom théophore composé de deux noms du dieu d'orage ouest-sémitique — *Yahu*, *Yah* (Yahwè) et *Hûd*, autre forme de *Hadad* ou *Hadd*, attestée non seulement dans quelques noms propres bibliques, mais surtout dans la mythologie nord-arabique, où *Hûd*, evhémérisé en prophète, garde tous les traits du dieu seigneur de la pluie, de la sécheresse et de la tempête (*Di urgeštalt fun Jahve*, *Yivo-Bleter*, XIII [1938], p. 502). On a soupçonné depuis longtemps la présence du n. div. *Yahu* dans les noms du type « amorrhéen » du temps de la 1e dyn. de Babylone ; le nom du Ḫabiru appartenant au clan probablement benjaminite d'Allamuti, *A-bi-ia-ú* (cité ci-dessus, p. 11, n. 5), nous semble en être un exemple caractéristique.

(3) Comp. les noms des clans israélites Maḥli, Muši, Guni, Arodi, Ḫaggi, Šuni etc. et de la tribu de Naphtali, et les noms de clans ḫorites terminés par l'autre désinance ethnique, *-an*.

(4) Si l'étymologie de *Yahûd*, proposée dans la n. 2, est juste, la disparition du *h* ne fait pas de difficulté. On sait que le nom du dieu Hadad, dont Hûd est une forme dialectique, se rencontre parfois dans la Bible avec un ' au lieu du *h* : l'Édomite Hadad est nommé *'Adad* I Rois 11,17 ; *Hadôrâm* II Chron. 10,18 est nommé *'Adôrâm* II Sam. 20,24. Le nom de Yahwè pouvait également exister sans *h* : *yw* en Ugarit et dans

phénomène que celui de Benjamin et Iariḥû-Jéricho) (1). L'autre aurait choisi la voie méridionale, avec les Benê-Iamina ou à leur suite, pour s'établir en Palestine du sud sous le nom primitif de *Yahûd*, attesté par la transcription néo-assyrienne et néo-babylonienne *Iaudu* (2) et la forme araméenne *Yehûd*, devenu dans la Bible *Yehûdâ* par l'adjonction de la désinance *-â* qui indique le pluriel collectif (3).

Tant que la question controversée sur Ya'udi et Juda, que nous exposons brièvement dans une note additionnelle, ne sera pas résolue définitivement, les suggestions que nous venons de proposer resteront nécessairement précaires. Mais cette hypothèse aurait l'avantage d'expliquer, entre autres problèmes, le dualisme de la généalogie des tribus israélites, dont les principales sont partagées en descendants de Rachel et ceux de Léa ; or, si Benjamin et les tribus de la « maison de Joseph » ont toute l'apparence de descendre des Benê-Iamina, les « fils de la droite », Juda semble avoir appartenu aux Benê-Sim'âl, les « fils de la gauche », groupement à la fois apparenté et distinct. Peut-être la représentation de Rachel, mère des Benjaminites, comme femme préférée de l'ancêtre mythique d'Israël, et de Léa, mère des Judéens, comme sa femme non-aimée, dérive-t-elle du symbolisme sémantique de « droite » et « gauche » (4).

les n. pr. des ostraca samaritains, *yâ* à la fin de noms théophores, etc. En ugaritique, dans les noms théophores finissant en *Hadd*, le *h* tombe au milieu du mot, p. ex. *Nqmd* pour *Nqm-Hd*, *Gmrd* pour *Gmr-Hd* etc. (G. Dossin, *Nqmd et Niqme-Ḫad*, *Syria*, XX [1939], p. 169-176 ; Ch. Virolleaud, *A propos du nom de Nqmd < Nqm-(Ḥ)d*, *Syria*, XXI [1940], p. 110-112). Si le nom de *Ya'udi* a suivi l'évolution du type ugaritique, le ' serait introduit simplement pour indiquer l'hiatus entre les deux voyelles *a* et *u*.

(1) B. Landsberger, *Sam'al*, p. 42, n. 98, suggère que la vénération par le roi Bar-Rekab de Sam'al du dieu-Lune en tant que « Ba'al-Ḫarrân » pourrait être une réminiscence de la période, où les fondateurs de l'État erraient en nomades araméens à travers la Haute-Mésopotamie. Mais il croit que le passage du nomadisme à la vie sédentaire et la formation de l'État de Sam'al n'eut lieu qu'aux environs de 920, quand Gabbar conquit le pays. Or Gabbar, tout en étant le fondateur de la dynastie royale de Sam'al qui nous est connue par les inscriptions, pouvait bien ne pas être le premier conquérant du pays. Il est préférable de voir dans le culte de Ba'al-Ḫarrân à Sam'al une tradition remontant beaucoup plus haut, à l'époque où les Benê-Sim'âl habitaient près de Ḫarrân et vénéraient son dieu tout comme leurs frères les Benê-Iamina.

(2) Pour la forme néo-babylonienne, cf. Ernst F. Weidner, *Joachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten*, *Mélanges Dussaud*, vol. II, p. 926 : *Ia-ú-du*, *Ia-a-ḫu-du*, *Ia-ku-du*.

(3) Carl Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin 1907, vol. I, p. 419.

(4) Les noms eux-mêmes de Rachel et Léa, tout comme ceux de Jacob et Joseph, n'ont pas de caractère ethnique et ne symbolisent pas de tribus préhistoriques. Il est non moins faux de voir dans Rachel (*raḫel*, « la brebis ») la personnification de tribus

Note complémentaire :

YA'UDI ET JUDA

La suggestion d'Ed. Meyer sur l'appartenance possible de Juda et du Ya'udi nord-syrien à une même tribu qui se serait divisée en deux à une époque antérieure à la conquête israélite de Canaan, se fondait sur l'interprétation que H. Winckler avait donnée à un texte de Tiglat-Pileser III sur sa lutte contre Azriau de Iaudi. Mais en 1925 D. D. Luckenbill (1), frappé par l'invraisemblance du règne presque simultané de deux Azaria dans deux pays distincts de Juda, crut porter à la thèse de Winckler un coup décisif. D'après Luckenbill, dans l'inscription de Tiglat-Pileser III il s'agirait bien du roi Azaria et du pays de Juda connus par la Bible. Son article ébranla très sérieusement le fondement de la construction de Winckler et obtint l'assentiment de plusieurs savants sinon de la majorité des spécialistes de notre temps (2).

Nous avons examiné très attentivement le texte en discussion (3) et les principaux travaux pour et contre, et il nous semble que, bien que l'article de Luckenbill simplifie merveilleusement cette question embrouillée, il le fait peut-être à outrance. Du point de vue historique, il est difficile d'admettre que Tiglat-Pileser eût parlé d'Azaria de Juda, qui mourait de la lèpre dans son isolateur, comme d'un adversaire réel et actif, plutôt que du souverain effectif et couronné de Juda, Jotham (même si l'on venait à bout des incompatibilités chronologiques mentionnées ci-dessus, p. 15, n. 3). L'hypothèse de Luckenbill d'après laquelle Tiglat-Pileser aurait, en 738, brusquement quitté son théâtre de guerre au nord de l'Oronte pour

bergères et dans Léa (akk. *li'atu*, « la génisse ») celle de tribus agricoles éleveuses de gros bétail, comme le fait M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930, p. 83. Rachel et Léa sont deux hypostases de la déesse 'Aštart-'Anat, représentée en brebis ou en génisse.

(1) *Azariah of Judah*, *AJSL*, XLI (1925), p. 217-232.

(2) Mentionnons E. R. Thiele ; W. F. Albright ; Paul Naster, *L'Asie Mineure et l'Assyrie aux VIIIe et VIIe siècles av. J.-C.*, Louvain 1938, p. 19-20 et n. 33 ; B. Landsberger, *Sam'al*, p. 22, 26, et notes 42. 76.

(3) Notamment les traductions de Winckler et de Luckenbill dans leurs articles mentionnés ci-dessus, ainsi que celle de Ebeling dans les *AOT* de H. Gressmann, 2e éd., Berlin 1926, p. 345-346, qui partage le point de vue de Winckler, et celle publiée dans Pritchard, *ANET*, 1950, p. 282-283, qui se rapproche de l'interprétation de Luckenbill.

entreprendre une expédition foudroyante, à travers toute la Syrie et Palestine, contre Jérusalem, ne trouve pas d'appui dans le texte et lui contredit formellement. On parle dans le texte de la prise et destruction de la forteresse d'Azriau et de la construction d'un palais assyrien à la place de la résidence de l'adversaire vaincu. Cela ne peut pas se rapporter à Jérusalem. Il est non moins difficile de croire qu'Azaria pût être le chef d'une vaste coalition anti-assyrienne englobant la Syrie septentrionale ; cela ne correspond ni à la puissance réelle du petit royaume montagnard de Juda, ni à sa situation très éloignée du centre des opérations militaires de Tiglat-Pileser III, ni à son comportement tout à fait contraire à l'égard de l'Assyrie lors de la guerre syro-éphraïmite, seulement trois ans après.

Du point de vue linguistique, LUCKENBILL nie la possibilité de transcrire *Y'dy* par l'assyrien *Iaudi*. Ce n'est pas le passage du *h* en ' qui lui semble impossible, mais l'omission par les scribes araméens de la mater lectionis *w* pour indiquer la voyelle longue *û* (1). Nous répondrons seulement, que même dans le véritable Juda, à l'époque achéménide où l'usage des matres lectionis était plus répandu encore, le nom araméen du pays, *Yehûd*, ne se transcrivait sur les monnaies locales que par *Yhd* (2). D'autre part, selon LUCKENBILL, les Assyriens auraient toujours noté par le signe cunéiforme de l'attaque vocalique chaque ' et ' qu'ils entendaient dans les noms propres ouest-sémitiques ; or puisque ce signe manque dans *Iaudi*, cette forme ne pourrait pas correspondre à *Y'dy* avec le ' au milieu du mot. Cependant cette règle n'a pas de valeur absolue ; voici quelques exemples d'omission de l'attaque vocalique dans la transcription de noms propres ouest-sémitiques comportant ' ou ', recueillis dans les textes royaux de l'époque néo-assyrienne : *'Elteqe'* par *Altaqû* (3), *Yahû'a* (prononciation hébraïque ancienne du nom de Jéhu) par *Iaua* (4), *Ṣilba'al* (roi de Gaza) par *Ṣilbêl* (5), et même *Yahu'âḫâz* (Jehoachaz, nom complet du roi judéen Achaz) par *Iauḫazi* (6). Cela nous semble d'autant plus

(1) De même, selon W. F. ALBRIGHT, *The Chronology of the Divided Monarchy of Israel*, *BASOR*, n° 100 (déc. 1945), p. 18, la transcription assyrienne de *Y'dy* devrait être à peu près **Ya'( )di-i/ya*, et selon B. LANDSBERGER, *Sam'al*, p. 36, n. 76, la lecture de *Y'dy* serait *Ya'diya*.

(2) A.-G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, vol. II, Paris 1953, p. 262.

(3) *AOT*², p. 353.

(4) *Ibid.*, p. 343.

(5) *Ibid.*, p. 354, 357.

(6) *Ibid.*, p. 348 (dans un texte de Tiglat-Pileser III, donc de la même époque que le texte sur Azriau de Iaudi).

applicable à la transcription de *Y'dy*, que le ' n'appartenait pas à la racine, mais indiquait simplement la disparition de l'aspirée *h*.

Un aramaïsant aussi compétent que A. Dupont-Sommer, non seulement emploie systématiquement la transcription *Ya'udi* condamnée par Luckenbill et ceux qui l'on suivi, mais il continue à voir, à la suite de Sina Schiffer, dans Azriau de Iaudi l'usurpateur anonyme dont parle dans son inscription Panammu II de Sam'al (1). Un linguiste comme Johannes Friedrich n'hésite pas à employer la forme « ja'udisch » pour désigner le dialecte local de *Y'dy-Sam-'al* (2), et un autre sémitisant éminent, Cyrus H. Gordon, identifie les noms de *Y'dy* et de *Yehûdâ*, en voyant dans le premier une variante dialectique araméenne du second et en citant d'autres exemples du passage du *h* en ' araméen (3). Voilà pourquoi la possibilité d'envisager une origine commune de Juda et de Ya'udi ne nous semble pas compromise, et la suggestion faite ci-dessus sur Juda et les Benê-Sim'al nous paraît avoir un certain degré de probabilité.

Michael Astour.

(1) A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, p. 61.

(2) Joh. Friedrich, *Phönizisch-punische Grammatik*, Rome 1951, p. 154-162.

(3) Cyrus H. Gordon, *The Origin of the Jews in Elephantine*, *JNES*, XIV (1955), p. 57. Les conclusions bizarres que C. H. Gordon tire de cette identification, à savoir que le Juda nord-syrien fut une colonie judéenne fondée au temps de Salomon pour protéger la frontière septentrionale de l'« *Empire Hébreu* », et que les Juifs d'Éléphantine étaient originaires non de Palestine, mais de cette prétendue colonie nord-syrienne de Juda, n'ont vraiment pas besoin d'être réfutées, mais elles n'atténuent pas le côté linguistique du rapprochement que C. H. Gordon fait, lui aussi, entre Juda et Ya'udi.

REMARQUES SUR LA « LOI ROYALE » DU *DEUTÉRONOME* (17/14-20)

Tout en acceptant l'hypothèse générale de de Wette qui fait du *Deutéronome* un programme de réforme de la monarchie judéenne élaboré au cours du VIIe siècle, un certain nombre de critiques anciens tenaient la « loi royale », en tout ou en partie, pour une adjonction post-exilique à l'*Urdeuteronomium* (1). Ceux qui considèrent le livre tout entier comme un écho plus ou moins lointain de la réforme de Josias et fixent sa composition après la captivité de Babylone (2) trouvent dans *Deutéronome* 17/14-20 quelques justifications : comment admettre qu'en 621, alors que les Judéens ont encore un roi, la seule loi concernant la monarchie se borne à conseiller la modération dans l'usage des signes extérieurs de souveraineté (abondance de chevaux, de femmes et d'argent) et à enjoindre au roi l'étude de la loi ? Quel souverain aurait accepté de promulguer pareille ordonnance limitant ses propres pouvoirs et l'obligeant à se mettre à l'école des « prêtres lévites » ? En outre, le commandement du v. 17/15 *b* « tu ne pourras pas te donner un roi étranger » est inconcevable, dit-on, dans l'ambiance de la Jérusalem pré-exilique où règne encore la maison de David, ce danger ne pouvait menacer que l'Israël vivant parmi les nations, après l'Exil. A l'opposé, les partisans d'un *Deutéronome* « mosaïque » invoquent eux aussi la « loi royale » : « Pourquoi Moïse lui-même n'aurait-il pas envisagé la question du roi avant l'entrée en Canaan ?

(1) B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, Berlin, 1887, p. 657 ; J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A.T*[3]., Berlin, 1899, p. 192 ; C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung*, Tübingen, 1912, p. 179 et 196-197 ; L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, Lausanne, 1914, p. 188.

(2) G. Hölscher, *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, *Z. A. W.*, 40, 1922, p. 199-200 ; F. Horst, *Das Privilegrecht Jahwes*, *F.R.L.A.N.T.*, 45, 1930, p. 112 ; J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, III-IV, Copenhague, 1940, p. 586 ; I. Engnell *Gamla Testamentet*, Stockholm, 1945, p. 244-245.

Il devait savoir que partout dans ce pays il y avait des royautés locales ou tribales. L'on pourrait très bien comprendre que le grand législateur ait eu peur que les Israélites ne voulussent se donner un roi. Or, dans ce cas là, un aventurier étranger devait être absolument exclu » écrit J. de Fraine (1). On s'appuie alors sur l'interdiction de retourner en Égypte (17/16) pour placer la « loi royale » avant l'entrée en Canaan. Sans remonter aussi haut, E. Robertson en fait également un document fort ancien : dans le cadre d'une hypothèse générale mettant à l'époque de Samuel l'élaboration du *Deutéronome*, à l'origine loi particulière du sanctuaire de Silo, il voit dans la « loi royale » le résultat d'un effort de conciliation entre la Loi et l'institution monarchique en voie d'établissement (2). A coup sûr, *Deutéronome* 17/14-20 n'est pas ce traité de la royauté qu'on serait en droit d'attendre d'un législateur réfléchissant sur un donné concret (3). La « loi royale » est partielle, les allusions qu'elle renferme demeurent un peu vagues, mais, à l'encontre des hypothèses qui la situent en un temps où il n'y a plus de roi ou en un temps où il n'y en a pas encore, on peut faire remarquer que l'auteur a été contraint par sa fiction mosaïque à prendre un certain recul vis-à-vis du donné qui l'inspire, il ne retient que quelques motifs exemplaires des dangers que la royauté peut faire courir au yahwisme. Pour la même raison, il ne peut laisser entendre que la royauté israélite ait été de toute éternité voulue par Yahwé, d'où l'impression, souvent surestimée (4), qu'il tolère la royauté plus qu'il ne la justifie. Cependant, le simple fait que, seul de tous les codes israélites, le *Deutéronome* ait consacré quelques sentences à la royauté, n'est-il pas une preuve suffisante que celle-ci était vivante au moment de sa composition, même si « Moïse » est obligé de la présenter comme un futur contingent ? Ce qui oppose la « loi royale » du programme deutéronomique de *réforme* à la charte d'une *restauration* utopique proposée par Ézéchiel saute aux yeux : le *nâśî'* d'*Ézéchiel* n'a guère qu'un rôle cérémoniel, nous verrons que le *melek* du *Deutéronome* est un personnage revêtu d'attributions politiques.

(1) *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Rome, 1954, p. 144, avec référence à des hypothèses semblables émises antérieurement ; ajouter J. de Koning, *Studiën over de El Amarnabriefen en het O.T.*, Delft, 1940, p. 497.

(2) *Temple and Torah* (1941) dans *The O.T. Problem*, Manchester, 1950, p. 44.

(3) Voir M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* (1940) dans *Gesammelte Studien zum A.T.*, Munich, 1957, p. 30 et 52.

(4) Ainsi A. Dillmann, *K.E.H.A.T.*², Leipzig, 1886, E. König, *K.A.T.*, Leipzig 1917, J. Hempel, *Die althebräische Literatur*, Wildpark-Potsdam, 1930, p. 142.

A. Alt (1) replace à l'époque royale la composition du *Deutéronome :* le législateur vit sous le régime monarchique et esquisse dans la « loi royale » une sorte de compromis entre l'institution préexistant à son activité et la Loi qu'il énonce pour tout Israël. Dans une perspective théocratique, le deutéronomiste est surtout préoccupé de mettre en garde la royauté contre certains abus, d'où le caractère restrictif de la loi. Alt va jusqu'à dire que le deutéronomiste tient la royauté pour une innovation d'origine étrangère et entachée d'impiété. On essaiera de voir ce qu'il en est de ce pessimisme du *Deutéronome* à l'égard de l'institution monarchique. Qu'il la considère comme un produit de la contingence historique paraît évident, mais est-ce l'origine de la royauté qui détermine son jugement ? Est-ce une expérience particulière ou globale de son fonctionnement dans le passé ? Ou bien, ne se tourne-t-il pas plutôt vers l'avenir ? Alt a repris l'hypothèse d'une origine « nordiste » du *Deutéronome* et, récemment, K. Galling (2) a tenté d'appliquer au chapitre 17/14-20 le critère idéologique dégagé par Alt (3) : en Éphraïm la royauté est « charismatique », Yahwé accorde le trône à tout homme nouveau qu'il lui plaît de choisir, en Juda elle est « dynastique », Yahwé a élu une fois pour toutes la maison de David. La « loi royale » se rattache-t-elle à l'une de ces idéologies particulières ? On examinera la validité de l'hypothèse « nordiste » de K. Galling à propos des vv. 15 et 20.

*
* *

V. 14 : *Lorsque tu seras entré dans le pays que Yahwé ton dieu te donne, que tu en auras pris possession, que tu t'y seras établi et que tu diras : « Je veux mettre à ma tête* ('åśīmā̄ 'ålay) *un roi comme (en ont) toutes les nations autour de moi... »*

Détachons de ce verset, d'une phraséologie typiquement deutéronomiste, l'expression *'åśīmā̄ 'ålay*. Le verbe *śåm* se retrouve dans les chapitres de *I Samuel* relatant l'instauration de la monarchie de Saül (8/5 et 10/19), à cette différence près que, dans le texte historique, le verbe *śåm* a Samuel pour sujet. *Deutéronome* 17/14 semblerait indiquer que le roi n'est pas « établi » par un inter-

(1) Voir en dernier lieu *Die Heimat des Deuteronomiums* (1953) dans *Kleine Schriften* II, Munich, 1953, p. 263-268.

(2) *Das Königsgesetz im Deuteronomium, Th. L. Z.*, 76, 1951, col. 133-138.

(3) *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda* (1951) dans *Kleine Schriften*, II, p. 116-134.

médiaire agréé de Yahwé mais par le peuple lui-même et que l'intervention d'un faiseur de rois comme l'ont été Samuel et Élisée n'est pas prévue. Mais le verset n'est sans doute pas plus qu'un rappel historique montrant comment le *Deutéronome* se représente l'origine de la royauté : elle est née d'un désir du peuple comme on le lit à *I Samuel* 8. La formule « comme (en ont) toutes les nations » qui ne se rencontre qu'ici et à *I Samuel* 8/5 et 20 impose le rapprochement. Seulement, *Deutéronome* 17/14 se distingue de *I Samuel* 8 parce qu'il ne porte aucun jugement sur cette initiative du peuple que Samuel combattait au nom de la théocratie. Il semble maintenant probable que les griefs énumérés par Samuel à l'encontre de la monarchie ne constituent pas une satire des abus ultérieurement reprochés à un roi d'Israël (Salomon ou autre) mais l'inventaire des inconvénients qui résulteraient pour les Israélites de l'adoption d'un régime monarchique à la mode cananéenne, non pas l'expression d'une rancœur conçue bien après l'âge de Samuel à l'égard d'une royauté nationale dégénérée en tyrannie mais un tableau des privilèges royaux dans le milieu cananéen du XIe s. (1). Il faudrait alors cesser d'attribuer *I Samuel* 8 à un rédacteur « deutéronomiste » et y lire une tradition très ancienne sur l'origine de la royauté (2). *Deutéronome* 17/14 serait un écho de cette tradition : il en retient le motif du « désir du peuple » mais non les objections, utilitaires ou fondamentales, mises dans la bouche de Samuel. La controverse, concevable au moment où les Israélites pensaient à se donner un roi, n'a plus de place dans le *Deutéronome*. L'auteur reconnaît que l'apparition de la royauté est historiquement contingente, mais s'il avait vu dans la monarchie nationale une institution funeste, incompatible avec le yahwisme, n'aurait-il pas pu juger d'un mot le désir du peuple (3) ?

(1) Voir L. Mendelsohn, *Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit*, *B.A.S.O.R.*, 143, 1956, p. 17-22, suivi par E. Rosenthal, *Some Aspects of the Hebrew Kingship*, *J.J.S.*, IX, 1958, p. 3.

(2) Selon M. Noth (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Königsberg, 1943, p. 54-56), *I Samuel* 8/4-22 est dû à un rédacteur deutéronomiste. On y a souvent lu un pamphlet dirigé contre Salomon (ainsi M. Buber, *Das Volksbegehren*, dans *In memoriam E. Lohmeyer*, Stuttgart, 1951, p. 63). H. Wildberger (*Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums*, *Th. Z.*, 13, 1957, p. 457) pense que *I Samuel* 8 inclut d'anciennes traditions dans une rédaction deutéronomiste.

(3) Osée, radicalement hostile à la royauté d'Éphraïm, le dit nettement *bərâ'âṯâm yəśamməḥū melek* « dans leur perversité, ils fêtent un roi » (7/3) où le verbe traduit par « fêter » semble faire allusion aux jubilations rituelles qui accompagnaient l'investiture royale (comparer *I Samuel* 11/15 *b*).

V. 15 : *tu mettras à ta tête un roi que choisira Yahwé ton dieu, c'est un de tes frères que tu mettras à ta tête comme roi, tu ne pourras pas te donner un (roi) étranger qui ne serait pas ton frère.*

Le verbe *śâm* « mettre » est beaucoup moins expressif que le verbe *bâḥar* « choisir » et c'est sur ce dernier que doit porter l'accent. Les premiers mots du verset : « tu mettras à ta tête un roi » peuvent poursuivre ce rappel des origines esquissé au verset précédent, à la rigueur comporter une allusion à l'investiture du souverain par l'acclamation populaire qu'attestent divers passages des livres historiques, moins pour désigner le roi que pour le confirmer. On ne saurait en déduire que le deutéronomiste codifie l'élection du souverain par l'assemblée d'Israël (1). Son silence sur les modalités de l'investiture manifeste une certaine indifférence à l'égard du rituel royal et non à l'égard de la monarchie elle-même. Par delà le rituel, il s'intéresse à ce qui donne à la royauté son fondement religieux : le choix divin. Là encore, il laisse dans l'obscurité la manière dont ce choix est rendu manifeste, pas plus qu'au v. 14 il n'est fait mention d'un prophète faiseur de roi (2). Peu importe comment le roi est choisi, l'essentiel est qu'il le soit. Le v. 15 reprend et approuve en l'érigeant en norme ce qui a été la règle constante en Israël, aussi bien avant le schisme pour Saül, David et Salomon que dans les deux royautés issues de la séparation. Rappelons que le choix de Yahwé n'est pas moins nécessaire en Juda qu'en Éphraïm, chaque souverain de Jérusalem était l'élu de son dieu en vertu de la promesse faite à David. Inversement la désignation divine par la bouche d'un prophète n'est pas, dans le nord, exclusive du motif dynastique : elle n'est attestée que pour Jéroboam 1er (*I Rois* 11/29 et s.), Basha (*I Rois* 16/2) et Jéhu (*II Rois* 9/1-3), *homines novi* et fondateurs de « maisons » (voir *I Rois* 11/38, 16/3, *II Rois* 10/30). Les livres des *Rois* ne taisent pas les prétentions dynastiques des monarques du nord et il n'y a pas d'indice qu'un roi de Tirsa ou de Samarie succédant à son père ait eu à se prévaloir d'une élection divine particulière. En Éphraïm, comme en Juda, l'élection divine était effectuée en la personne du fondateur de la dynastie. Il est cependant possible que les régicides et les usurpations qui se multiplient dans le royaume du Nord à partir de 743 (Zacharie, Shallum) ait nécessité un rappel de cette exigence fondamentale.

(1) Contre F. Horst, *Privilegrecht*, p. 108.

(2) E. König rapprochait le rôle de Samuel auprès de Saül et David, de Nathan auprès de Salomon (*I Rois* 1/45).

L'éviction de l'« étranger qui ne serait pas ton frère » ne fait que reprendre sous forme négative la prescription qui précède : le roi d'Israël doit être membre de l'assemblée yahwiste, c'est le sens que le *Deutéronome* donne au mot *'aḥ* « frère » (1) (opposé à *nokrī* « étranger » comme à 15/3 et 23/21, d'où il faut conclure que l'expression « qui ne serait pas ton frère » est une tautologie et non une précision). Steuernagel estimait superflu le développement de 17/15 *b* : Yahwé n'aurait pu choisir un étranger pour régner sur son peuple, et il en faisait une glose reflétant la xénophobie post-exilique. Si on ne souscrit pas à une proposition aussi radicale, encore faut-il tenter d'expliquer pourquoi l'auteur a éprouvé le besoin d'apporter cette précision au mot *'aḥ*.

Désir d'écarter un prétendant étranger ? Mais ce désir concerne-t-il l'avenir ou est-ce une réflexion sur le passé ? Pour ceux qui datent ce verset ou la péricope entière de l'époque exilique comme pour ceux qui le mettent au temps de l'établissement en Palestine il s'agit réellement d'une mesure prospective. Pour les autres c'est une considération rétrospective à laquelle on cherche un point d'appui historique, non sans difficulté. Selon M. Buber (2), il s'agirait d'un trait dirigé contre la mémoire de Salomon : le *nokrī* serait un fils du grand roi et de la princesse égyptienne. L'hypothèse ne me semble pas admissible (3). H. Gressmann (4), tout en défendant l'origine judéenne du *Deutéronome* et tout en rappelant que la xénophobie existait en Juda avant l'Exil (*Ésaïe* 2/6), pense que cette précision trouvait sa raison d'être dans l'histoire du Nord : les troubles des derniers temps de la monarchie éphraïmite auraient pu inspirer à certains l'idée de recourir à un arbitre extérieur. K. Galling développe cet argument. Nous ignorons tout de semblables tentatives. Serait-ce une allusion à Omri dont on a soutenu l'origine étrangère (5) ? Il serait étonnant alors que le livre des *Rois* n'ait pas gardé le souvenir d'une pareille abomination.

(1) Voir G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, Tübingen, 1929, p. 9, J. Pedersen, *Israel*, I-II, p. 59.

(2) *Königtum Gottes*[3], Heidelberg, 1956, p. xliv ; E. Rosenthal, *J.J.S.*, IX, 1958, p. 10, n. 20.

(3) On ne sait rien de la postérité de Salomon et de l'Égyptienne. Ainsi interprétée, l'exclusion du *nokrī* mettrait en cause Roboam, fils de l'Ammonite Na'ama (*I Rois* 14/21, 31) bien plus sûrement qu'un demi-Égyptien : l'Ammonite est exclu à jamais de l'assemblée de Yahwé, non l'Égyptien (*Deutéronome* 23/3 et 7). Ce n'est qu'après l'exil que le fils d'une étrangère est automatiquement regardé comme un étranger (*Esdras* 10/3).

(4) *Josua und das Deuteronomium*, *Z.A.W.*, 42, 1924, p. 333.

(5) R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* II[5], Berlin, 1922, p. 294 ; M. Noth, *The History of Israel*, Londres, 1958, p. 229, n. 1.

Un descendant d'Achab marié à une princesse sidonienne ? On fera la même objection qu'à l'hypothèse de M. Buber. Dillmann considère que cette loi devait être ancienne et reprise par le *Deutéronome* à une source perdue. Ne pourrait-on suggérer que le développement de 17/15 *b* appartient au rappel que fait l'auteur des origines de la royauté : il aurait retenu une tentation éprouvée par Israël avant l'époque royale, celle de s'asservir à un maître cananéen, l'épisode d'Abimélek en serait un indice (1) et nous ne saurons jamais si le roi « comme en ont toutes les nations » demandé à Samuel par les anciens du peuple (*I Samuel* 8/5) était un Israélite qu'on voulait revêtir de pouvoir royaux cananéens ou un quelconque condottiere étranger ?

V. 16 : *Mais qu'il ne multiplie pas le nombre de ses chevaux, qu'il ne fasse pas retourner le peuple en Égypte pour multiplier sa cavalerie. Yahwé a dit : « vous ne retournerez plus par ce chemin-là ».*

Rashi et la majorité des commentateurs modernes pensent que Salomon est ici en cause, lui qui le premier en Israël multiplia sa cavalerie (*I Rois* 5/6) en la faisant venir d'Égypte (*I Rois* 10/29). Steuernagel justifie l'association des deux motifs dans le verset en émettant l'hypothèse d'un troc d'esclaves israélites contre des chevaux égyptiens, hypothèse vraisemblable mais qu'on ne peut vérifier ni à l'âge de Salomon ni à une époque antérieure (2). Il y a certainement plus ici qu'une allusion historique : comme l'a noté A. Ehrlich (3), *Deutéronome* 17/16 manifeste le mépris israélite du cheval (4), mépris de nature religieuse, caractéristique de l'idéologie de la conquête (*Juges* 5/22) comme de celle du *Deutéronome* (20/1, justifié par 11/4), lié par conséquent à la conscience même

(1) Bien que son père fût Israélite, il s'était délibérément canaanisé (*Juges* 9/3) et pouvait être considéré comme un étranger régnant sur les Israélites de Sichem.

(2) Salomon achetait ses chevaux cent cinquante sicles pièce, rien ne laisse supposer qu'il s'agisse d'une monnaie de compte. J. de Fraine (*Aspect religieux*, p. 143) place cet échange à l'époque amarnienne. Il est bien fait mention de l'envoi de dix serviteurs en Égypte par Abdiḫiba de Jérusalem (J. A. Knudtzon, *Die El Amarna-Tafeln* II, Leipzig, 1915, n° 288, l. 18, p. 868), d'un autre côté, Ribaddi de Byblos réclame au Pharaon trente chars attelés mais sans offre de paiement (n° 107, l. 37, p. 474, voir aussi n° 112, l. 25, p. 490), le roi de Byblos entendait se faire armer par son suzerain sans bourse délier.

(3) *Randglossen zur hebräischen Bibel II*, Leipzig, 1909, p. 302 ; Gressmann, *Z.A.W.*, 42, p. 334 ; F. Horst, *l. c.*, p. 110.

(4) Rappelons que l'ancien Israël dépourvu de cavalerie et en état d'infériorité devant les Cananéens (*Josué* 17/16, *Juges* 1/19, 4/3) mutilait les chevaux et brûlait les chars pris à l'ennemi au lieu de les utiliser (*Josué* 11/7) ; on agissait encore ainsi au temps de David (*II Samuel* 8/4).

qu'Israël pouvait avoir de son passé. Les implications religieuses de ce motif sont perceptibles chez les Prophètes : *Ésaïe* 2/6-8, *Osée* 14/4, *Michée* 5/9-13 associent chevaux et faux dieux. Elles sont aussi présentes dans le verset deutéronomique : en disposant d'une force militaire puissante constituée par des chars comme les souverains païens, le roi d'Israël peut être tenté de mettre en elle sa confiance et non en son dieu, de devenir, d'une manière qui, lui est propre, infidèle à Yahwé. Devenu un roi « comme en ont les nations », il est tenté de consolider son pouvoir par des alliances avec des empires plus puissants, Assyrie (*Osée* 14/4) ou Égypte (*Ésaïe* 31/1), et risque ainsi d aliéner l'indépendance nationale. C'est ce danger que le *Deutéronome* veut prévenir en interdisant au roi de « faire retourner le peuple en Égypte ». Ce ne sont pas les marchands de Salomon qui préparaient ce « retour », mais les ambassadeurs d'un Ézéchias, pour ne citer qu'un exemple (*Ésaïe* 30/1-5). Un tel risque d'infidélité, inséparablement politique et religieuse, était couru par les rois du Sud aussi bien que par ceux du Nord et bien plutôt après Salomon qu'au temps de son règne. Ce ne serait donc pas une condamnation rétrospective de Salomon mais la dénonciation d'un péril que peut faire courir à son peuple tout roi israélite engagé dans la politique mondiale. Le « retour en Égypte » ne doit pas être pris au pied de la lettre, le verset n'envisage pas en particulier telle ou telle politique d'alliance égyptienne (1) : l'Égypte du verset 16 est le symbole des empires païens (comparer dans *Jérémie* 2/18 et 36 le parallèle Égypte-Assyrie), symbole bien choisi parce qu'il évoque l'antique servitude dont Yahwé a délivré le peuple et parce que l'Égypte demeure dans la conscience israélite le fournisseur de chevaux par excellence (voir *II Rois* 18/23-24) (2).

En dépit de sa modération (« qu'il ne multiplie pas... »), la prescription peut paraître utopique. Elle est cependant liée à tout un aspect du programme deutéronomique. G. von Rad (3) a montré que le code révélait une tentative de restaurer en Israël l'esprit de l'ancienne amphictyonie, de réveiller l'idéologie des « guerres saintes de Yahwé » du temps de la conquête. L'injonction faite au

(1) A. Bertholet (*K.H.C.A.T.*, Fribourg, 1899) pensait à la politique de Sédécias à cause d'*Ézéchiel* 17/25.

(2) L'interdiction de retourner en Égypte est appuyée par une parole de Yahwé pour laquelle on ne peut trouver de référence. C'est, à mon sens, l'écho de quelque sentence prophétique dont on aurait la contre partie à *Osée* 8/13 et 9/3. Dans *Deutéronome* 28/68, le retour en Égypte est présenté comme un châtiment qui menace le peuple rebelle, exactement comme dans *Osée*.

(3) *Der heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen, 1952, p. 68-78, *Studies in Deuteronomy*, Londres, 1952, p. 45-59.

roi de ne pas multiplier le nombre de ses chevaux pourrait figurer dans l'ensemble des prescriptions sur la guerre sainte tendant à constituer par la levée en masse une armée populaire, exc uant l'armée de métier dont la coûteuse charrerie était l'élément essentiel. Rappelons que von Rad situe les mesures militaires du Deutéronome après la désastreuse campagne assyrienne de 701 qui ruina le trésor royal de Jérusalem (*II Rois* 18/13 et s.) (1).

V. 17 : *Qu'il ne multiplie pas (le nombre de) ses femmes de sorte que son cœur ne se détourne pas* (2), *qu'il ne multiplie pas à l'excès son argent et son or.*

On rapproche communément de ce verset *I Rois* 11/3-4 parlant du harem de Salomon et de l'influence pernicieuse que ses femmes exercèrent sur lui. Il faut toutefois se demander si *Deutéronome* 17/17 a effectivement pensé à Salomon ou si le rédacteur (deutéronomiste) de *I Rois* 11 n'a pas jugé ce roi à la lumière de l'enseignement deutéronomique, notre verset pourrait alors avoir en vue un autre monarque israélite (3). K. Galling rappelle le rôle de Jézabel auprès d'Achab. Le style nous invite à considérer les vv. 16 et 17 comme un développement continu, ce qui est dénoncé à présent est une autre forme de l'infidélité royale (« que son cœur ne se détourne pas » signifie « devenir infidèle », voir *Jérémie* 17/5, *Ézéchiel* 6/9). Comment un grand nombre de femmes peut-il être une incitation à l'infidélité ? Pour détourner le roi vers le culte des faux dieux, une seule épouse suffirait ! Les mariages royaux ont une signification politique, ce sont les liens noués par le roi avec les nations étrangères et la multiplication de ces liens engage le roi et le peuple dans ce concert des puissances où l'indépendance d'Israël risque de se perdre. La restriction du v. 17 rejoint ainsi celle du v. 16. Quant à la règle concernant la richesse du roi, la comparaison avec *Deutéronome* 8/13 montre que c'est l'application particulière d'un principe deutéronomique général, il n'est pas nécessaire de souligner que le roi est plus que quiconque tenté de s'enorgueillir de ses trésors, c'est pourquoi le texte se dispense de donner un motif. Sur ce point la doctrine deutéronomique est conforme à

(1) *Heilige Krieg*, p. 78.

(2) La parataxe *lō' yarbē... walō' yāsūr ləbābō* revient à subordonner le second membre au premier (c'est ainsi que traduit le targoum du Pseudo-Jonathan).

(3) M. Noth (*Geschichte Israels*, Göttingen, 1950, p. 188, n. 1) voyait dans la « loi royale » une satire de Salomon, dans la seconde édition (trad. anglaise *The History of Israel*, p. 215, n. 1), il retranche *Deutéronome* 17/14 et s. des allusions à Salomon pour ne garder que *I Samuel* 8/11-18.

cel e des Prophètes, tant du Sud (*Ésaïe* 3/16 et s.) que du Nord (*Amos* 4/1-3). Il se peut que l'auteur ait pensé à Salomon (*I Rois* 10/23) ou à un roi du Nord, mais ce n'est pas une polémique anti-salomonienne, non plus qu'une pointe contre Jéroboam II dont le règne marque l'apogée du royaume éphraïmite ainsi que le propose K. Galling qui affaiblit encore la portée du passage en y lisant une défense faite au roi de percevoir des impôts trop lourds. Il n'est pas sûr que le deutéronomiste ait comme les Prophètes une expérience personnelle et directe d'abus qu'il réprouve, que ses injonctions aient en vue l'intérêt matériel immédiat de ses contemporains. Méditant les données de l'histoire, il envisage l'avenir et, en engageant le roi à demeurer fidèle à Yahwé, rend peut-être courage à la monarchie judéenne affaiblie et ruinée par les événements de 701. On relèvera enfin la modération des préceptes négatifs des vv. 16-17 : on ne dit pas au roi de se défaire de ses divers biens mais de ne pas les multiplier à l'excès. L'auteur reconnaît implicitement que le roi doit conserver un certain « train de vie ». Si on considère qu'il reconnaît aussi le roi comme chef de la politique extérieure en l'invitant à ne pas engager Israël dans des alliances néfastes, on doit admettre que la « loi royale » n'est pas une utopie et que l'institution monarchique est vivante devant elle.

* * *

On détache parfois les vv. 18-20 des précédents considérés comme le noyau primitif de la « loi royale ». Bertholet (1) s'y oppose : les prescriptions négatives doivent être accompagnées de leur contre-partie positive : « tu ne feras pas ceci mais cela ». Si les vv. 16-17 énumèrent les risques d'infidélité inhérents à la fonction royale, il faut s'attendre à trouver dans ce qui suit des conseils permettant au roi de demeurer fidèle.

VV. 18-19 : *Lorsqu'il prendra place sur son trône royal, il* (ou *on*) *écrira pour lui une copie de cette loi sur un livre, sous la dictée des prêtres lévites. Elle sera constamment avec lui, il la lira tous les jours de sa vie pour apprendre à craindre Yahwé son dieu, à garder toutes les paroles de cette loi et ces règles afin de les appliquer.*

Ces versets supposent que la loi deutéronomique (« cette loi ») est un tout formé alors que l'énoncé n'en est pas achevé, la mention des « prêtres lévites » semble anticiper *Deutéronome* 31/9. C'est

(1) *K.H.C.A.T.*, Fribourg, 1899.

pourquoi on les sépare de leur contexte en les attribuant à un glossateur plus récent. G. Hölscher (1) refuse cette dissection : l'anticipation apparente s'explique par la fiction de l'auteur : la loi existe comme un tout au moment même où Moïse commence à l'énoncer (*Deutéronome* 1/5). C'est dans la méditation constante de la loi que le roi apprendra la fidélité requise, inséparable de la « crainte de Yahwé ». L'ordre adressé au roi d'avoir constamment sous ses yeux un exemplaire écrit des paroles de Moïse doit être rapproché de celui que *Deutéronome* 6/19 et 11/20 formulent pour tout Israélite. *təpillīm* et *məzūzōt* ne contenaient qu'un sommaire de la loi, le roi est tenu de garder une copie du code tout entier (2) non seulement pour son édification personnelle mais parce qu'il a la charge de le faire appliquer.

Détenteur du pouvoir exécutif, le roi doit connaître parfaitement la loi divine, lui être soumis et veiller à ce que le peuple l'accomplisse. Il n'en est pas le médiateur, ni l'interprète ni le conservateur. Ce rôle est dévolu aux lévites. La lecture dont il est question au v. 19 est une lecture privée, elle n'a rien de commun avec la lecture solennelle de la loi prévue par *Deutéronome* 31/10 pour les *sukkōt* de l'année sabbatique et qui d'après la Mishna (*Soṭa* 7/8) était effectuée par le roi (comparer *II Rois* 23/2) (3). La soumission du roi à l'Écriture appelle une comparaison instructive avec *I Samuel* 10/25 : le *mišpaṭ hammələukā* mis par écrit et déposé devant Yahwé par Samuel paraît être une sorte de contrat passé entre le roi et le peuple, mais la direction divine est communiquée au roi par la parole vivante du prophète (4). Selon le *Deutéronome*, chaque roi doit trouver sa ligne de conduite dans une loi fixée une fois pour toutes, les lévites ne peuvent être plus que les exégètes de cette loi. Si dans l'ancien Israël la soumission du roi à la volonté de Yahwé est

(1) *Z.A.W.*, 40, 1922, p. 199, n. 2.

(2) F. Horst (*Privilegrecht*, p. 111) pense qu'au v. 18 *hattōrā hazzō't* désigne la « loi royale » et non le code deutéronomique en son ensemble, ce qui va à l'encontre de l'utilisation constante de cette locution dans le *Deutéronome* (Horst admet la traduction ordinaire au v. 19). La *tōrā* réduite aux v. 14 et s. serait de contenu trop sommaire.

(3) G. Widengren (*King and Covenant*, *J.S.S.*, II, 1957, p. 1-32) s'appuie sur ces textes et *Josué* 8/35, *Néhémie* 8/3 pour présenter le roi comme médiateur de l'alliance et docteur de la Loi. Ses conclusions sont réfutées par E. Rosenthal (*J.J.S.*, IX, 1958, p. 1-18).

(4) Relevons encore une différence entre *Deutéronome* 17/18-19 et le récit « anti-royaliste » de l'origine de la monarchie dans *I Samuel*. Alors que la « loi royale » emploie les termes *tōrā* et *ḥōq* en présupposant l'écriture et l'enseignement du lévite qui n'est pas directement inspiré par Yahwé, *I Samuel* 12/15, par le choix des mots *qōl* et *pī* « voix » et « bouche », laisse entendre que le roi doit obéir au prophète directement inspiré par la divinité.

une règle constante, la fixation de cette volonté dans un livre est une innovation deutéronomique (1).

V. 20 : *Ainsi son cœur ne s'enorgueillira pas plus que (celui de) ses frères* (2) *et il ne se détournera pas des commandements ni à droite ni à gauche, ainsi il aura de longs jours sur son (trône) royal, lui et ses fils, en Israël.*

« Avoir de longs jours » comporte en soi-même l'allusion à une postérité (3) « lui et ses fils » ne fait que l'expliciter. Il est injustifié de biffer ces derniers mots comme le fait K. Galling pour écarter une implication « dynastique » estimée incompatible avec l'idéologie « charismatique » du Nord qu'exprimerait la « loi royale ». Le verset ne semble envisager qu'une royauté obéissante et ne dit rien de ce qu'il adviendrait dans le cas contraire. On peut penser que la menace est implicite, « dans le positif on doit entendre le négatif » disait déjà Rashi en rapprochant *I Samuel* 13/13-14. K. Galling durcit cette proposition jusqu'à dire que « la royauté périra si elle est infidèle » serait la signification véritable du verset et qu'il comporte une différence radicale de point de vue avec le texte fondamental de l'idéologie royale judéenne, la prophétie de Nathan, où n'est envisagé qu'un châtiment temporaire des rois individuels (*II Samuel* 7/15) : en Juda les menaces prophétiques portent sur des rois, non sur la royauté, en Éphraïm, sur la royauté elle-même (4) comme jadis dans l'histoire de Saül (*I Samuel* 13/13-14) (5). L'oppo-

(1) On ne peut pas envisager que le roi israélite ait jamais été envisagé comme le νόμος ἔμψυχος ainsi que l'a suggéré E. Goodenough (*Kingship in Early Israel*, *J. B. L.*, 48, 1929, p. 169-205) pour la royauté pré-deutéronomique. Goodenough tirait de son hypothèse un critère de datation des psaumes royaux ; seraient post-deutéronomiques les psaumes parlant de la soumission du roi à la loi de Yahwé (18/23, 89/31-32). Le roi a toujours été soumis à la loi que celle-ci fût écrite ou non, il ne lui a jamais appartenu d'énoncer les lois fondamentales (apodictiques). La sagesse surhumaine accordée par Yahwé à Salomon ne s'appliquait pas à ce domaine, aussi ne serait-il pas davantage justifiable de rapprocher avec Nahmanide *Deutéronome* 17/19 et *I Rois* 5/26.

(2) A. Ehrlich, *Randglossen* II, p. 303, souligne qu'il s'agit d'un comportement du roi envers son dieu, non envers ses « frères ».

(3) Voir *Semitica*, VIII, 1958, p. 37. Pour le peuple également la fidélité sera récompensée par une « longue vie » (*Deutéronome* 30/15-20), c'est-à-dire qu'il se perpétuera en Palestine.

(4) C'est exact pour la prophétie d'Osée mais il ne faut pas méconnaître que ce dernier condamne la royauté éphraïmite dans une perspective davidique et judéenne (I. Engnell, *Hosea*, *Svenskt bibliskt uppslagsverk*, I, Gävle, 1948, col. 874-875).

(5) *Deutéronome* 17/20 n'a nullement l'accent menaçant de *I Samuel* 12/25 qui peut être une réflexion sur le malheur de Saül et de sa maison, d'inspiration davidique et non deutéronomiste.

sition me paraît forcée. *Deutéronome* 17/20 légitime la transmission héréditaire de la royauté et son silence sur l'éventualité d'une désobéissance royale (contrastant avec ce qu'il dit du peuple à 30/18) ne saurait être mis au compte d'une prudence craintive. La royauté doit être fidèle à Yahwé et l'auteur est sûr qu'elle le sera. Au lieu du pessimisme à l'égard de l'institution monarchique qu'on lit d'ordinaire entre les lignes de la « loi royale » c'est au contraire un optimisme que je crois y déceler et il n'est pas exclu que la pensée de l'a liance davidique ne le sous-tende.

Deutéronome 17/14-20 n'est pas d'abord une critique de Salomon ou des mauvais rois du Nord. Après avoir rappelé dans le cadre de sa fic ion les conditions d'apparition de la monarchie en Israël, il envisage l'avenir avec confiance pour une royauté fidèle. L'origine nordiste du *Deutéronome* est une hypothèse que de très sérieux arguments appuient, mais la « loi royale » se comprend plus aisément comme un élément du programme du règne de Josias, conçu en Juda, que par référence à l'expérience et à l'idéologie d'Israélites du Nord.

André Caquot.

L'ORIGINE ESSÉNIENNE DES CINQ PSAUMES SYRIAQUES DE DAVID

C'est Assemani qui signala, le premier, en 1759, la présence de cinq psaumes dits de David dans un manuscrit syriaque de la Bibliothèque Vaticane (1). W. Wright, en 1887, en édita et traduisit le texte d'après un manuscrit de la Bibliothèque de Cambridge et celui de la Vaticane (2). Puis, en 1927, A. Mingana publiait une nouvelle traduction anglaise de ces psaumes pour laquelle il avait pu utiliser deux manuscrits de la Rendel Harris Library (3). En 1937, enfin, M. Noth donnait la première édition critique de nos cinq *Psaumes* (4). Cette édition était accompagnée d'une excellente traduction allemande, d'un essai de reconstitution de l'original hébreu des *Psaumes* II, III et IV et de remarques sur le genre littéraire de nos hymnes (5). Cette étude importante reste indispensable. L'interprétation de ces *Psaumes* peut cependant être aujourd'hui totalement renouvelée. A l'exception du premier, ils sont, à n'en pas douter, d'origine essénienne. On voit la portée de cette constatation. Par une chance inespérée, le « Sitz im Leben » de ces *Psaumes de David* se révèle à nous. Le texte prend un relief inattendu, maints détails obscurs s'éclairent enfin, maintes précisions doctrinales trouvent une valeur nouvelle. Et, sous le « je » du psalmiste, nous devinons même, ici et là, la mystérieuse figure du Maître de justice.

(1) *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus*, 1759, I, 3, p. 385-386.

(2) *Some Apocryphal Psalms in Syriac*, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, 1887, p. 257-266.

(3) *Uncanonical Psalms*, Bulletin of the John Rylands Library, 1927, p. 492-498.

(4) *Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen*, ZAW, 1930, p. 1-23.

(5) Remarques reprises dans Gunkel-Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, 1933, *passim* et, pour les *Psaumes* IV et V, dans C. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testamentes*, Basel, 1947, *passim*. Par contre, H. L. Jansen, *Die Spätjüdische Psalmendichtung...*, Oslo, 1937, paraît ignorer nos *Psaumes*.

Nous donnons ici une traduction française de ces *Psaumes*. Elle voudrait rendre fidèlement le syriaque et mettre en valeur les expressions typiquement qoumrâniennes qu'il recouvre (1). Cette traduction est suivie de notes philologiques et exégétiques.

* * *

Les cinq chants de David qui ne sont pas dans la série des Psaumes.

I

Action de grâces de David.

[1]*J'étais le plus petit parmi mes frères*
et encore un enfant dans la maison de mon père.
[2]*Je faisais paître le petit bétail de mon père.*
[3]*Je rencontrai un lion et un ours,*
et je les tuai et les mis en pièces.
[4]*Mes mains firent un instrument,*
et mes doigts montèrent une harpe.
[5]*Qui me montrera mon Seigneur ?*
[6]*C'est mon Seigneur qui m'appartient,*
c'est mon Dieu qui m'appartient.
[7]*Il a envoyé Son ange,*
et m'a arraché aux brebis de mon père,
et m'a oint d'une huile d'onction.
[8]*Mes frères beaux et grands, le Seigneur ne s'est pas plu en eux.*
[9]*Je sortis à la rencontre des Philistins,*
et il me maudit par ses idoles ;
[10]*mais je tirai son épée et lui coupai la tête,*
[11]*et j'extirpai le mal du milieu des fils d'Israël.*

Le problème posé par la suscription générale est délicat. Notons d'entrée que les *Psaumes* II et III, présentés, l'un comme la « prière d'Ézéchias quand ses ennemis l'entourèrent », l'autre comme le psaume chanté « quand le peuple reçu de Cyrus la permission de rentrer en son pays », ne peuvent, à l'évidence, passer pour davidiques. Il n'en est pas de même des *Psaumes* I, IV et V dont les suscriptions font manifestement allusion à un épisode de la vie de David rapporté en *I Sam.* XVII 34-36 où celui-ci se vante

(1) Nous citerons les manuscrits de Qoumrân dans les traductions d'A. Dupont-Sommer.

d'avoir combattu le lion et l'ours. Or, chose curieuse, David, dans nos *Psaumes*, combat — selon tous les traducteurs — non plus un lion et un ours, mais un lion et un loup. Cette divergence s'expliquerait, selon Mingana (1) et Noth (2), par la confusion, facile en syriaque, de ܕܒܐ « ours » et ܕܐܒܐ « loup ». Cette méprise aurait conduit l'auteur des suscriptions à trouver dans la vie de David l'occasion qui avait donné naissance aux *Psaumes* I, IV et V. Si cette explication devait être retenue, le caractère secondaire des suscriptions devrait être reconnu. On les attribuerait alors au traducteur syriaque. Le lion et le loup ne seraient plus les fauves que combattit David, mais les ennemis d'un psalmiste anonyme. Cette explication, qui nous avait d'abord séduits, nous paraît devoir être écartée.

En effet, il faut noter qu'à côté de la graphie ܕܒܐ pour « ours », il en est une autre, plus rare certes, mais parfaitement attestée ܐܒܐ, qui ne diffère de ܐܒܐ « loup » que par la vocalisation (3).

C'est ainsi qu'en *I Sam.* XVII 34 — passage auquel nos *Psaumes* font précisément allusion — nous lisons dans la Peshitta : ܠܐ ܐܠܐ ܕܒܐ ; cf. *Lamentations* III 10 (4) et *Siracide* XLVII 3 où ܕܒܐ correspond à l'hébreu דובים et au grec ἄρκοι.

La traduction de ܕܒܐ par « ours » nous paraît donc légitime. Cette interprétation recevrait une confirmation indirecte, si nous trouvions un autre trait « davidique » dans nos *Psaumes*. Il en est un et fort clair dans les *Psaumes* IV et V (5).

Le *Psaume* I est substantiellement identique au *Ps.* CLI de la Septante. Toutefois, la Septante, le Codex Ambrosianus de la version syro-hexaplaire (6), et le manuscrit de Jérusalem publié par Spoer (7) ignorent le verset 3. C'est une interpolation dont le but est d'unir étroitement le *Psaume* I aux *Psaumes* IV et V en leur prêtant un thème commun, celui de David en lutte avec les fauves. Ce psaume n'a rien de typiquement essénien.

* * *

(1) *Art. cit.*, p. 493, note 2.

(2) *Art. cit.*, p. 21, note 2.

(3) Voir Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, 801 A. M. A. Caquot a très aimablement attiré notre attention sur cette particularité.

(4) Cf. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*², 138 A.

(5) Voir *infra*, p. 45 et 47.

(6) Voir A. M. Ceriani, *Monumenta Sacra et Profana*, Londini, 1874, 38 v.

(7) *Psalm 151*, ZAW, 1908, p. 65-68.

II

Prière d'Ézéchias, quand ses ennemis l'entourèrent.

[1]*A pleine voix, louez Dieu,*
[2]*dans la Congrégation des Nombreux, faites entendre Sa louange !*
[3]*Dans la foule des hommes droits, louez Sa gloire,*
[4]*et, avec les hommes de vérité, racontez Sa louange !*
[5]*Unissez-vous aux bons*
[6]*et aux parfaits pour louer le Très-Haut !*
[7]*Réunissez-vous ensemble pour faire connaître Sa force*
[8]*et ne vous lassez pas de montrer Son salut, Sa force et Sa gloire à tous les simples !*
[9]*Pour que soit connue la majesté du Seigneur,*
la Sagesse a été donnée.
[10]*Pour raconter Ses œuvres,*
elle s'est fait connaître aux hommes,
[11]*pour faire connaître aux simples Sa force,*
[12]*pour faire comprendre Sa gloire à ceux qui manquent d'intelligence,*
[13]*(et) qui sont loin de <Son entrée>,*
[14]*et se tiennent à distance de <Sa porte>.*
[15]*Car Il est exalté le Seigneur de Jacob,*
[16]*et Sa gloire est sur toutes Ses œuvres.*
[17]*L'homme qui loue le Très-Haut,*
Il prend plaisir en lui,
[18]*comme en celui qui offre de la fleur de farine,*
[19]*et comme en celui qui offre des boucs et des taurillons,*
[20]*et comme en celui qui graisse l'autel d'une multitude d'offrande,*
[21]*et comme en une agréable odeur (qui fume) des mains des justes.*
[22]*De tes justes portes on entend Sa voix,*
[23]*et de la voix des justes (vient) l'instruction.*
[24]*Et quand ils mangeront (ils trouveront) un rassasiement véritable,*
[25]*et quand ils boiront en commun, ensemble.*
[26]*Leur demeure est dans la Loi du Très-Haut,*
[27]*et leur parole est destinée à faire connaître Sa force.*
[28]*Que Sa Parole est loin des impies,*
[29]*et de tous les iniques, Sa Connaissance !*
[30]*Voici, l'œil du Seigneur s'apitoie sur les pieux,*
[31]*et, sur ceux qui Le louent, Il multiplie Sa miséricorde.*

[32]*Et, au temps de l'impiété, Il délivre leur âme.*
[33]*Bénissez le Seigneur,*
[34]*qui sauve les pauvres des mains des étrangers,*
[35]*et délivre les parfaits des mains des impies,*
[36]*qui fait lever une corne de Jacob,*
[37]*et d'Israël le Juge des nations,*
[38]*<qui étendra Sa tente> en Sion*
[39]*<et qui se révèlera à jamais> dans Jérusalem.*

La suscription est manifestement secondaire et le psaume n'a aucun rapport avec Ézéchias.

2. L'expression syriaque ܒܥܕܬܐ ܕܣܓܝܐܐ « dans la Congrégation des Nombreux » est le calque d'un hébreu בעדת הרבים, expression hébraïque qui suffirait à elle seule à assurer l'origine essénienne et qoumrânienne de notre *Psaume*.

הרבים « les Nombreux » est utilisé d'une manière générale dans les manuscrits du désert de Juda pour désigner les membres de la Secte ; cf. 1QS VI 1, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 25 ; 1QH XV 11 ; CD XIII 7 ; XIV 7,12 ; XV 8.

3. ܒܣܘܓܐܐ ܕܬܪܝܨܐ : « dans la foule des hommes droits ». Traduction de l'hébreu ברוב הישרים ; רוב « la foule » est également un terme technique qui désigne la Communauté en 1QS V 2, 9, 22 ; VI 19.

הישרים : « les hommes droits » est un qualificatif des fidèles de l'Alliance ; cf. 1QS III 1 ; IV 22 ; CD XX 2.

4. ܫܪܝܪܐ — littéralement : « les vrais » — rend parfaitement l'hébreu אנשי האמת (cf. la Peshitta de *Sir.* I 15), autre nom des sectaires en 1QpHab VII 10 et 1QH XIV 2.

6. ܬܡܝܡܐ : « les parfaits » correspond exactement à l'hébreu תמימים par quoi sont désignés les membres de la Secte en 1QS III 3. D'une manière générale, l'idée de perfection occupe dans les manuscrits de Qoumrân une large place (1).

7. « Réunissez-vous ensemble ». Rapprocher 1QH IV 24 : « Ceux qui se sont réunis ensemble en Ton Alliance ».
ܠܡܘܕܥܘ ܠܘܫܢܗ : « pour faire connaître Sa force » — expression que l'on retrouvera plus loin aux lignes 11 et 27 — traduit l'hébreu להודיע כוחו, formule assez qoumrânienne ; cf. 1QH I 29-30 ; XIII 13 ; XV 20-21 ; 1QH fragment VII 6.

(1) Cf. B. Rigaux, « Révélation des Mystères et Perfection à Qumran et dans le Nouveau Testament », *New Testament Studies*, 1958, p. 237-262.

11. ܫܒܪܐ : « les simples » traduit l'hébreu פתיים, autre terme en usage à Qoumrân pour désigner les membres de la Communauté ; cf. 1QpHab XII 4 ; 1QH II 9 ; 1QH fragment XV 4.

12. ܚܣܝܪܝ ܠܒܐ : « ceux qui manquent d'intelligence » est un hébraïsme. C'est la traduction de חסרי לב ; cf. *Prov.* X 13 ; XV 21. Cette expression n'a pas ici de sens péjoratif.

13-14. Corriger ܡܥܠܢܗܝ « ses entrées » en ܡܥܠܢܗ « Son entrée » et ܬܪܥܗܝ « ses portes » en ܬܪܥܗ « Sa porte ». Comme il est question de la Sagesse, Noth (1) voit ici les portes de la Sagesse (cf. *Prov.* VIII 34 ; *Sir.* XIV 23), ce qui ne donne guère de sens car, pour notre psalmiste, les pieux et les humbles ne sont pas loin des portes de la Sagesse : ils sont dans son palais. Wright a bien compris qu'il s'agissait des portes du Temple, des portes de Dieu et traduit : « Who are far from His entrances and distant from His gates ». Nous préférons, quant à nous, lire un singulier, ce qui suppose une correction moins drastique. Notre texte renverrait alors à un passage de *Malachie* I 10, tel qu'il se trouve cité dans l'*Écrit de Damas* (CD VI 13) : מי בכם יסגור דלתו « Qui d'entre vous fermera Sa porte ? » Notre psaume, tout comme l'*Ecrit de Damas*, ferait allusion à un rejet du culte du Temple. Les lignes 17-21, qui ont trait au culte spirituel, pourraient confirmer notre conjecture. Ce dernier passage est à rapprocher d'un texte de la *Règle* souvent cité (1QS IX 4-5) : « Ils expieront pour les rebellions coupables et les infidélités pécheresses... sans la chair des holocaustes ni la graisse des sacrifices ; mais l'offrande des lèvres sera comme une agréable odeur de justice, et la perfection de voie sera comme le don volontaire d'une oblation délectable ».

22. « De tes justes portes, on entend Sa voix ». Entendons, cette fois, des portes de la Sagesse, on entend la voix de Dieu.

23. « De la voix des justes (vient) l'instruction ». Les membres de la secte sont désignés dans les *Hôdâyôt* (1QH II 14) comme « ceux qui aiment l'instruction ».

24. Verset d'une importance capitale. On fait ici allusion aux repas sacrés de la Communauté de l'Alliance. Ces repas sont des repas « en commun » (ܐܟܚܕܐ) (2). Ce trait est typiquement essénien. « En commun, ils mangeront », lisons-nous dans la *Règle* (1QS VI 2).

(1) *Art. cit.*, p. 19.

(2) Rappelons que les archéologues ont dégagé des ruines du Khirbet Qoumrân un réfectoire. Voir dans l'album de J. M. Allegro, *The people of the Dead Sea Scrolls*, London, 1959, les planches 129, 130 et 131.

Comme dans la liturgie du repas communautaire que la *Règle* nous a conservée, on distingue nettement dans notre *Psaume* le manger et le boire (cf. 1QS VI 3-5 et 1QSa II 17-22). Si, en ce repas frugal, les fidèles de la Secte trouvent « un rassasiement véritable », c'est qu'ils lui prêtent une signification « sacramentaire » (1). Notre texte nous dévoile l'arrière-plan juif des formules du *Quatrième Évangile;* rapprocher *Jean* VI 55.

26. « Leur demeure est dans la Loi du Très-Haut ». Il faut comprendre que les membres de la Secte, qui ont rejeté le culte du Temple, ont fait de la Loi « leur demeure » et leur Sanctuaire. Idée voisine dans les *Antiquités* du Pseudo-Philon qui proviennent d'un cercle juif hétérodoxe que nous qualifierions volontiers d'essénien (2) (XXII 5) : « Quia si erant filii vestri in meditatione legis Domini, non seducebantur sensus eorum post sacrarium manufactum ».

28. La mention de la « Parole », mise en parallèle avec la « Connaissance » mérite d'être relevée. La « Connaissance » est une des notions centrales des textes de Qoumrân.

32. ܘܡܕ ܥܕܢ ܒܝܫܬܐ: « au temps de l'impiété ». Traduction de l'expression hébraïque בקץ הרשעה, attestée en 1QpHab V 7-8 ; CD VI 14 ; XII 23 ; cf. aussi *Testament de Dan* VI 6 : ἐν καιρῷ τῆς ἀνομίας.

34. ܒܝܫܐ « pauvres » traduit l'hébreu אביונים. C'est encore un des noms revendiqués par les membres de la Secte ; cf. 1QpHab XII 3, 6, 10 ; 1QpPs XXXVII, II 10 ; 1QM XI 9, 13 ; XIII 14 ; 1QH V 22 ; 1QH fragment XVI 3. Voir aussi *Testament de Juda* XXV 4 ; *Ps. Sal* X 6 ; XV 1.

36. Dans l'Ancien Testament, la corne est un symbole de force et de puissance. Ici, elle désigne un personnage, en qui on reconnaîtra le Messie. On souligne sa fonction de Juge des nations. Cf. *Testament de Juda* XXIV 6 et *Ps. Sal.* XVII 29.

(1) Sur le caractère sacramentaire du repas essénien, voir Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums...*[3], Tübingen, 1926, p. 460-461 et A. Dupont-Sommer, *Nouveaux Aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1953, p. 132. Pour les *Testaments des Douze Patriarches*, cf. notre étude, *Les Interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qoumrân*, RHPR, 1959, p. 19 ; pour le *Livre de la prière d'Aseneth*, voir K. G. Kuhn, *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran* in *The Scrolls and the New Testament* edited by K. Stendahl, London, 1958, p. 77 et pour le *Quatrième livre d'Esdras*, P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg, 1928, p. 1285.

(2) Cf. notre note, *Quod oculus non vidit, I Cor. 2, 9*, Theologische Zeitschrift, 1959, p. 51-52.

38-39. Les deux dernières lignes sont corrompues. Il faudrait traduire :

« qu'il prolonge Son séjour en Sion
et orne pour toujours en Jérusalem ».

Nous adoptons la conjecture de Noth qui suppose un original hébreu mal compris du traducteur :

ויפרש אהלו בציון
ויועד לעולם בירושלם

*
* *

III

Quand le peuple reçut de Cyrus la permission de rentrer en son pays.

[1]*O Seigneur, je crie à Toi, écoute-moi.*
[2]*Je lève mes mains vers Tes saintes demeures.*
[3]*Incline Ton oreille vers moi*[4] *et exauce ma requête,*
[5]*ne rejette pas ma prière.*
[6]*Édifie mon âme et ne la détruis pas,*
[7]*et ne la dénude pas devant les impies.*
[8]*Ceux qui récompensent le mal,*
détourne-les de moi, ô juste juge.
[9]*Seigneur, ne me juge pas selon mes péchés,*
[10]*car sans justice est devant Toi toute chair.*
[11]*Fais-moi comprendre, ô Seigneur, Ta Loi,*
[12]*et enseigne-moi Tes ordonnances;*
[13]*et beaucoup comprendront Tes œuvres,*
[14]*et les peuples connaîtront Ta gloire.*
[15]*Souviens-toi de moi et ne m'oublie pas,*
[16]*et ne me fais pas passer par une épreuve trop difficile pour moi.*
[17]*Pardonne les fautes de ma jeunesse,*
[18]*et qu'ils ne se souviennent pas de mon châtiment.*
[19]*Purifie-moi, Seigneur, de la lèpre mauvaise,*
[20]*et ne la laisse plus venir vers moi.*
[21]*Fais que ses racines se dessèchent en moi,*
[22]*et que ses feuilles ne puissent s'étendre sur moi.*
[23]*Tu es grand, Seigneur,*
[24]*c'est pourquoi ma prière, devant Toi, est exaucée;*
[25]*à qui demanderais-je (quelque chose) pour qu'il me le donne?*
[26]*Et que peut ajouter la force des fils d'homme?*
[27]*Devant Toi, Seigneur, est mon espoir.*

[28]*J'ai crié vers le Seigneur et Il m'a répondu,*
[29]*et Il a guéri la blessure de mon cœur.*
[30]*Je m'étais assoupi et je dormais;*
je rêvais et je fus secouru,
[31]*et Toi, Seigneur, Tu m'as soutenu.*
[32]*Ils affligeaient mon cœur, je recevrai (?),*
[33]*car le Seigneur m'a délivré.*
[34]*Je me réjouis maintenant de leur confusion.*
[35]*J'ai placé mon espoir en Toi et je ne serai pas confondu.*
[36]*Manifeste (Ta) gloire à tout jamais.*
[37]*Sauve Israël que Tu as choisi,*
[38]*et la maison de Jacob, Ton élu.*

Ici encore la suscription est sans rapport avec le contenu du psaume.

2. ܡܕܝܢܐ ܕܩܘܕܫܟ : « Tes saintes demeures ». Sans doute faut-il par une correction insignifiante lire ܡܕܝܢܐ ܕܟܕܘܫܟ. On retrouverait alors sous le syriaque, — comme en *Es.* LXIII 15 —, l'hébreu זבול קודשכה; cf. 1QH III 34.

10. « Sans justice est devant Toi toute chair ». Phraséologie typiquement qoumrânienne. La « chair », c'est l'homme pécheur que Dieu seul peut justifier (1). Citons un passage, parmi beaucoup d'autres (1QS XI 12) :

« Si je trébuche à cause de l'iniquité de la chair,
ma justification est dans la justice de Dieu ».

Cf. aussi 1QS XI 7,9 ; 1QH IV 29-30 ; VII 17 ; IX 16 ; X 23 ; XV 12, 17, 21 ; XVIII 21.

11-12. « Fais-moi comprendre, ô Dieu, Ta Loi,
et enseigne-moi Tes ordonnances ».

Est-ce un simple fidèle qui parle ? Certes pas ! Car le psalmiste ne cherche pas à mieux connaître la volonté de Dieu, pour mieux lui obéir tous les jours, il est en quête d'une interprétation nouvelle de la Loi qui ouvrira la voie du salut aux nations. Telle est la mission du Maître de justice (2). Il déclare dans ses *Hôdâyôt* (1QH VI 10-12) :

(1) Sur la notion de « chair » dans les textes de Qourmân, voir entre autres, K. G. Kuhn, *New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the New Testament* et W. D. Davies, *Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit* in *The Scrolls and the New Testament...*, p. 94-113 et 157-182 ; cf. aussi D. Flusser, *The Dead Sect and Pre-Pauline Christianity* in *Scripta Hierosolymitana IV*, Jérusalem, 1958, p. 252-263.

(2) Voir A. Dupont-Sommer, *Le Livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte*, Semitica VII, Paris, 1957, p. 15.

« Et c'est à cause de toi que [tu m'as] créé
pour [accom]plir la Loi
et [pour in]s[truire par] ma bouche les hommes de ton conseil
au milieu des fils d'homme...
Et toutes les nations connaîtront la vérité,
et tous les peuples, ta gloire ».

Les deux dernières lignes du texte que nous venons de citer rappellent d'une manière saisissante celles de notre *Psaume :*

« Et beaucoup comprendront Tes œuvres,
et les peuples connaîtront Ta gloire ».

16. ܘܠܐ ܬܥܒܪܢܝ ܒܕܥܫܝܢ ܡܢܝ. Littéralement : « Et ne me fais pas passer par ce qui est plus fort que moi ». Rapprocher notre texte de la sixième demande du *Notre Père* (Mt. VI 13 syr. pesh.) : ܘܠܐ ܬܥܠܢ ܠܢܣܝܘܢܐ

18. ܘܡܪܕܘܬܝ ܠܐ ܢܬܕܟܪܘܢ ܒܗ : « Et qu'ils ne se souviennent pas de mon châtiment ». Nous croyons avoir montré ailleurs que le Maître de justice fut crucifié (1). Sans doute demande-t-il ici à ses fidèles d'oublier le supplice infamant qui fut le sien.

32. ܥܝ̈ܩܘ ܠܒܝ ܐܩܒܠ. Littéralement : « Ils affligeaient mon cœur, je recevrai ». Le texte syriaque est manifestement corrompu.

* * *

IV

Dit par David quand il combattit avec le lion et l'ours qui voulaient ravir une brebis de son troupeau.

1*Mon Dieu, mon Dieu, viens à mon aide, secours-moi et sauve-moi,*
2*délivre mon âme du meurtrier.*
3*Descendrai-je au Shéol par la bouche du lion,*
4*ou l'ours m'< engloutira >-t-il ?*
5*Ne leur suffit-il pas d'être à l'affût du petit bétail de mon père,*
6*de déchirer une brebis du troupeau de mon père,*
7*pour qu'il veuillent maintenant m'ôter la vie?*

(1) *Les Interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qoumrân*, RHPR, 1958, p. 327-329 ; cf., mais dans une autre perspective, E. STAUFFER, *Jerusalem und Rom*, Bern, 1957, p. 128-132.

[8]*Aie pitié, ô Seigneur, et sauve Ton saint de la Fosse,*
[9]*qu'il répète Tes louanges en chacun de ses instants*
[10]*et loue le nom de Ta grandeur.*
[11]*Car Tu l'a sauvé de la griffe du lion qui corrompt et de l'ours qui [détruit,*
[12]*car Tu m'as délivré, quand j'étais retenu captif, des griffes des [fauves.*
[13]*Vite, Adonaï, envoie d'auprès de Toi un libérateur,*
[14]*et tire-moi de l'Abîme béant qui veut m'enserrer dans ses pro- [fondeurs !*

Nous avons déjà abordé plus haut certains des problèmes posés par la suscription (1). Le verset 4 fait allusion au *Psaume* XVI et établit sans conteste le caractère « davidique » de notre psaume.

1. ܐܠܐ ܐܠܐ. Allusion probable au second verset du *Psaume* XXII. Ne pas traduire « Dieu, Dieu », mais bien « mon Dieu, mon Dieu ». Comme dans la Peshitta de *Matthieu* XXVII 46 — ܐܠܐ ܐܠܐ ܠܡܢܐ ܫܒܩܬܢܝ — le pronom possessif de la première personne du singulier, devenu de bonne heure quiescent, n'a pas été transcrit (2).

4. ܐܘ ܢܒܠܥܠ ܕܐܒܐ ܠܗܘܢ. Littéralement : « ou l'ours me corrompra-t-il ? » Corriger avec Noth ܢܒܠܥܠ en ܢܒܠܥܘ de la racine ܒܠܥ « engloutir », ce qui donne un sens et un parallélisme excellent :

> « Descendrai-je au Shéol par la bouche du lion,
> ou l'ours m'engloutira-t-il ? »

Ce verset s'applique parfaitement au Maître de justice. Dans le *Commentaire d'Habacuc*, c'est ce même verbe בלע « engloutir » qui est utilisé pour évoquer sa disparition brutale (1QpHab XI 4-5) : « L'explication de ceci concerne le Prêtre impie qui a persécuté le Maître de justice, l'engloutissant dans l'irritation de sa fureur, en sa demeure d'exil ». Cf. aussi 1QH IX 8-9 :

> « Et j'ai adressé une réponse à ceux qui voulaient m'engloutir et une réprimande à ceux qui s'acharnaient contre moi ».

5-7. Comme en *Jean* X, le troupeau est une image de la Communauté, mais la « pointe » est ailleurs. Alors que dans le *Quatrième Évangile* le berger est le ποιμὴν ὁ καλός qui donne sa vie pour

(1) Voir *supra* p. 36-37.

(2) Cf. A. Merx, *Das Evangelium Matthaeus...*, Berlin, 1902, p. 423-424. Sur l'utilisation du *Ps.* XXII dans les récits de la Passion, voir maintenant, E. Stauffer, *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Bern, 1957, p. 105-107.

ses brebis, dans notre texte, on souligne plutôt l'audace extrême des impies qui n'hésitent pas à s'attaquer au chef de la Communauté, au Berger (1).

8. ܚܘܣ ܡܪܝܐ ܘܦܪܘܩ ܠܚܣܝܟ ܡܢ ܚܒܠܐ : « Aie pitié, ô Seigneur, et sauve Ton saint de la Fosse ». Notre traduction « sauve Ton saint de la Fosse » — et non « de la corruption » — retrouve ici, comme en *Ps.* XVI 10 ; XLIX 10 ; CIII 4, sous le syriaque ܚܒܠܐ « corruption », l'hébreu שחת « fosse », exigé par le contexte.

Il est assez surprenant qu'aucun critique n'ait relevé cette allusion manifeste au *Psaume* XVI 10. Le psaume que nous étudions n'est sans doute pas l'œuvre du Maître de justice, mais celle de l'un de ses fidèles. C'est ce disciple qui découvre dans le psaume canonique « de David » la personne du Maître. On voit toute l'importance de cette exégèse pour l'histoire des doctrines messianiques. On notera que ce verset 10 du *Psaume* XVI ne semble pas avoir retenu particulièrement l'attention des rabbins (2), mais qu'il constitue, par contre, dans le livre des *Actes*, « la pièce capitale de l'argument scripturaire du discours de Pierre le jour de la Pentecôte (II 25-31) et du discours de Paul à Antioche de Pisidie (XIII 34-37) » (3).

11-12. Rapprocher de notre texte les passages des *Hôdâyôt* où le Maître de justice compare ses ennemis à des lions dont Dieu l'a délivré (1QH V 6-7) :

> « Et tu as mis [mon âme, pour le juge]ment
> au milieu des lions destinés aux fils de la Fosse... »

ou encore (1QH V 13) :

> « Et tu as délivré l'âme de l'indigent
> dans le repaire des lions
> qui avaient aiguisé leur langue comme un glaive ».

13. ܐܕܘܢܝ. Simple transcription de l'hébreu אדוני.

*
* *

(1) Le rapprochement serait plus topique encore si, avec O. Cullmann, *The Signifiance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity* in *The Scrolls and the New Testament* ..., p. 31, on reconnaît dans *Jean* X 8 une allusion à une figure semblable à celle du Maître de justice.

(2) Cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*², 1956, II, p. 618.

(3) J. Dupont, *L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes*, Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1953, p. 310.

V

Dit par David quand il rendit grâce à Dieu qui l'avait délivré du lion et de l'ours et qu'il les eût tués tous les deux.

[1]*Louez le Seigneur, vous tous les peuples,*
[2]*glorifiez et bénissez Son nom!*
[3]*Car Il a délivré l'âme de Son élu des mains de la Mort*
[4]*et sauvé Son saint de la Fosse.*
[5]*Et, des filets du Shéol, Il m'a sauvé*
[6]*et mon âme de l'Abîme insondable;*
[7]*car j'étais sur le point, si mon salut n'était pas venu d'auprès de Lui,*
[8]*d'être déchiré en deux par les deux fauves.*
[9]*Mais Il envoya Son ange et ferma devant moi les gueules béantes,*
[10]*et sauva ma vie de la Fosse.*
[11]*Que mon âme Le magnifie et L'exalte*
[12]*pour toutes les faveurs qu'Il m'a faites et me fera encore!*

La suscription répond bien au contenu de ce psaume qui, comme les précédents, est, lui aussi, traduit de l'hébreu.

3-4. Nouvelle allusion au *Psaume* XVI 10. ܓܒܝܗ : « Son élu » rend l'hébreu בחירו. Ce terme important présuppose une interprétation messianique du *Psaume* XVI.

5. On rapprochera ܢܫܟܝ ܫܝܘܠ : « les filets du Shéol » de l'expression hébraïque מוקשי שחת « les filets de la Fosse » attestée en 1QH II 21 et CD XIV 2.

9. Rapprocher 1QH V 9-11 :

« Et tu as fermé la gueule des lionceaux
dont les dents sont comme un glaive
et les crocs comme une lance pointue
(remplis) de venin de serpents.
Tous leurs desseins tendaient à mettre en pièces, et ils étaient [à l'affût ;
mais ils n'ont pas ouvert contre moi leur gueule ».

Marc PHILONENKO.

P.-S. Nous avions pratiquement terminé cette étude, entreprise sur une suggestion de M. Dupont-Sommer, lorsqu'est paru dans le

premier numéro de la *Revue de Qumran*, p. 85-102, un article de M. Delcor, intitulé, *Cinq nouveaux psaumes esséniens?* L'auteur invoque à l'appui de cette forte thèse des arguments de valeur bien inégale. Ce travail est en outre entaché d'erreurs et de confusions qui ne sont pas toutes matérielles. Nous jugeons peu utile de les relever ici.

LA CONTEMPLATION A QOUMRAN ET CHEZ LES THÉRAPEUTES

Dès la parution des manuscrits trouvés à Qoumrân, A. Dupont-Sommer fit allusion à l'existence d'une gnose dans la secte essénienne (1). Les chercheurs y ont depuis prêté toute leur attention (2), et s'accordent à reconnaître au moins le caractère prégnostique de ces manuscrits (3). Or la spiritualité de cette secte gnostique se traduit par un double mouvement : l'homme d'une part, appliquant son intelligence aux réalités d'en haut, contemple ; la divinité d'autre part, se dévoilant à cette contemplation, révèle ses mystères. C'est surtout le phénomène de la révélation que les savants ont retenu dans leurs études (4) ; nous voudrions au contraire nous arrêter sur le phénomène de la contemplation, en rapport avec les adeptes de la vie contemplative décrits par Philon (5).

Très rapidement, les Thérapeutes ont semblé à beaucoup présenter nombre de traits évoquant les Esséniens de Qoumrân : repas en commun, étude des Écritures, composition d'hymnes, caractère sacré de la pentécontade, ont été mentionnés ou étudiés

(1) A. Dupont-Sommer, *Observations sur le commentaire d'Habacuc*, Paris, 1950 ; p. 20. Cf. à la même époque : K. G. Kuhn, Die in Palästina gefundenen hebraïschen Texte und das Neue Testament. *Zeit. für Theol. u. Kirche.* 1950 ; p. 192-211.

(2) Voir notamment : W. D. Davies, « Knowledge » in the D.S.S. and Matthew II : 25-30. *Harv. Theol. Rev.* 1953 ; p. 113-139. K. Schubert, Der Sektenkanon von En Feshcha und die Anfänge der jüdischen Gnosis, *Th. L. Z.* 1953 ; col. 495-506. H. J. Schoeps, Das gnostische Judentum in den Dead Sea Scrolls, *Zeit. für Rel. u. Geistesgeschichte.* 1954 ; p. 1-14 et 276-279. *Urgemeinde. Judentum. Gnosis*, Tübingen, 1956.

(3) Bo Reicke, Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scoll ? *N.T.S.* 1954 ; p. 141.

(4) B. Rigaux, *Révélation des Mystères et Perfection à Qoumrân et dans le Nouveau Testament. N.T.S.* 1958 ; p. 237-262.

(5) De Vita Contemplativa. Texte grec dans : Cohn et Wendland, « *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt* » vol. VI, 1915. F. C. Conybeare, « *Philo about the Contemplative Life* », 1895. F. H. Colson, « *Philo with an English Translation*[2] », vol. IX, 1954.

en détail par divers auteurs (1). On retrouve même les traces d'une littérature thérapeute (2). Nul ne songe à identifier les deux sectes, thérapeute et essénienne, que Philon s'est si bien appliqué à distinguer l'une de l'autre ; on ne peut en effet que souligner leur étroite parenté. Mais cette parenté, chose curieuse, il est possible de la relever aussi dans ce qui fait, aux yeux de Philon, la différence entre l'une et l'autre secte : la contemplation. De même que les Thérapeutes ne contemplent pas seulement, les Esséniens ne menaient pas qu'une « vie pratique », et à travers les écrits trouvés à Qoumrân comme à travers la littérature pseudépigraphique née dans ce milieu, certains d'entre eux, sinon tous, apparaissent comme des contemplatifs et des visionnaires. Nous nous attacherons à montrer ces rapports à partir des quelques renseignements que nous livre l'auteur du « de Vita Contemplativa » : 1° sur la pratique de la contemplation ; 2° sur la méthode employée pour y parvenir (3).

* * *

Le nom de Thérapeutes vient peut-être, dit Philon, de ce qu'« ils exercent une médecine plus efficace que celle dont on use par les villes, car elle ne soigne que les corps alors que la leur soigne aussi les âmes » (4). Médecins de l'âme comme du corps, tels sont aussi les Esséniens que nous présente Josèphe, adonnés à l'étude « des ouvrages des Anciens » (5). La guérison morale préoccupe donc les Thérapeutes (6), et le traitement qu'ils ordonnent à l'âme malade, c'est la contemplation. En quoi consiste-t-elle exactement ? Philon le précise : « Quant à la secte des Thérapeutes qui ne cesse

(1) A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, 1950, p. 120. *Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la mer Morte*, 1953 ; p. 118 n. 29, p. 119 n. 30, p. 141 et 153. W. H. Brownlee, in *The Biblical Archeologist*, 1950 ; p. 66-69. Bo Reicke, Remarques sur l'histoire de la forme (Formgeschichte) des textes de Qumran, in « *Les manuscrits de la mer morte* » (Colloque de Strasbourg. 1955) 1957 ; p. 37-44. K. G. Kuhn, Repas cultuel essénien et cène chrétienne, *Ibid.* ; p. 90. B. Rigaux *art. cit.*, p. 244, n. 2.

(2) Marc Philonenko, Le testament de Job et les Thérapeutes. *Semitica*, VIII, 1958 ; p. 41-53.

(3) Nous citerons les textes de Qoumrân dans les traductions d'A. Dupont-Sommer. Nous nous servons, pour désigner les manuscrits, des sigles adoptés dans « Discoveries in the Judaean desert. I » Qumrân Cave I. Oxford, 1955 ; p. 46.

(4) *De vita cont.*, I, 2.

(5) *De bello jud.*, II, 8, 136.

(6) Faut-il rappeler que le Maître de Justice lui-même affirme avoir été « la guérison pour tous ceux qui se convertissent du péché » ? 1QH II, 8-9.

d'apprendre à voir clair, qu'elle tende à la vue de l'Être, qu'elle dépasse le soleil sensible et n'abandonne jamais cet état qui conduit au bonheur parfait » (1).

Relevons dès l'abord que la contemplation de l'Être est chose pratiquée à Qoumrân ; nous lisons en effet dans la Règle :

> « La lumière dans mon cœur vient de Ses Mystères merveilleux ; c'est dans l'Être éternel que mon œil a contemplé la Sagesse... »(2).

La mention du soleil sensible suppose l'autre soleil, ce « luminaire éternel » que célèbre le Maître de Justice (3), dont l'astre n'est que le symbole. Philon pense évidemment à la pratique de la prière matinale chez les Thérapeutes qui, guettant l'aurore ainsi que les Esséniens (4), prient « au lever du soleil, pour demander une journée qui soit belle — mais de la véritable beauté —, pour avoir l'intelligence inondée de la lumière céleste » (5).

Nous avons là un trait caractéristique de la contemplation gnostique : c'est une illumination. Philon va jusqu'à montrer l'âme des thérapeutrides « ensemencée par le Père de rayons intelligibles » (6). Il est bien évident que les symboles utilisables sont peu nombreux et font partie d'un bien commun. Il reste cependant que c'est avec une extrême abondance que ce vocabulaire est employé à Qoumrân. « Qu'Il illumine ton cœur par l'intelligence de vie », disent les prêtres en bénissant les hommes de l'Alliance (7). Dieu apparaît, à l'heure de l'aurore sensible, « tel une véritable aurore, au poin[t du jo]ur » (8). Comme Moïse descendant du Sinaï, la face de celui qui contemple resplendit de lumière : ainsi en est-il du Maître de Justice (9), ainsi des fidèles qui ont participé à la révélation (10), ainsi de la communauté toute entière qui deviendra une « source de lumière » (11). Ce phénomène n'est

(1) *De vita cont.*, II, 11.
(2) IQS XI, 5-6.
(3) IQH VII, 25.
(4) *De bello jud.*, II, 8, 128.
(5) *De vita cont.*, III, 27.
(6) *De vita cont.*, VIII, 68.
(7) IQS II, 3.
(8) IQH IV, 6.
(9) IQH III, 3 ; IV, 5 ; IX, 26-27, comme le Serviteur qui « verra la lumière ». IQIs[a] LIII, 11.
(10) IQH IV, 27 ; IQSb IV, 27. cf. Pseudo Philon, *Ant.* XXIII, 6-7, LI, 3-7.
(11) IQH VI, 17.

qu'une anticipation de l'illumination générale qui aura lieu dans la vie future (1), lorsque tout sera révélé à tous.

Mais la contemplation n'est pas un exercice vague, c'est une discipline. Il faut, dit Philon, que « Dieu soit toujours présent à leur esprit » (2). N'est-ce pas là le souci de chacun à Qoumrân ? A tout instant le fidèle doit chanter, louer, bénir Dieu (3), mais aussi méditer sur Sa Puissance, suivant l'exemple du Maître (4).

Philon poursuit : « Dans leurs songes même, (les thérapeutes) n'imaginent rien d'autre que les beautés des Vertus et des Puissances divines » (5). Ils prient « au coucher du soleil, pour que leur âme... se mette à la poursuite de la vérité » (6).

S'agit-il de rêves véritables ? Philon voudrait le faire entendre, qui parle un peu plus loin de songes « pendant le sommeil ». Mais nous savons assez par ailleurs que le rêve est devenu une image littéraire qui désigne la vision nocturne. C'est dans la littérature pseudépigraphique que nous trouvons le plus de traces de récits de révélations déguisés en songes inspirés. Les narrateurs attribuent à Hénoch, Abraham, Jacob, Lévi, Esdras etc... (7), une véritable technique du rêve qui entraîne des visions ; qu'on ait employé certains procédés pour parvenir jusqu'à la vision est plus que probable, mais le rêve est une fiction. Nul doute pourtant que dans ce milieu, on ne s'est pas contenté de la spéculation pure, mais qu'on a fait des expériences extatiques (8). Dans un univers d'idées spirituelles et d'entités supraterrestres on pouvait entreprendre de véritables voyages célestes, à la recherche de la demeure de la Sagesse ou des Anges de la Face (9). Les sectaires de Qoumrân n'affirment-ils pas qu'ils « voient les anges » ? (10). Ne se tiennent-ils pas « en faction avec l'armée des Saints », et n'entrent-ils pas « en communion avec la congrégation des Fils du ciel » ? (11). Les Vertus

(1) Par ex. *I Hénoch*, 28,2 ; 108, 11-13.
(2) *De vita cont.*, III, 26.
(3) IQS X.
(4) IQS X, 16 ; IQH XI, 5.
(5) *De vita cont.*, III, 26.
(6) *De vita cont.*, III, 27. On pourrait retrouver une image de ce genre dans *Ps. Sal.* XVI, 1-3 : il y a de mauvais songes « loin du Seigneur », mais Dieu éveille l'âme en son sommeil.
(7) Par ex. *I Hénoch* 13,8-10 ; *Apoc. d'Abraham* XVII-XVIII ; *L'échelle de Jacob* (in M. R. James, « The Lost Apocrypha of the Old Testament, » p. 97-98.) ; *Test. Lévi* II, 5 ; *IV Esdras* XI, I et XIII, I.
(8) R. Eppel, « *Le piétisme juif dans les Testaments des Douze Patriarches* ». Paris. 1930 ; p. 66-67.
(9) I Hénoch 40 et 42.
(10) IQM X, 10-11.
(11) IQH III, 22.

et les Puissances divines qu'imaginent les Thérapeutes pourraient bien être des hypostases (1), qui portent un visage. De même l'univers essénien est-il peuplé d'esprits : Esprits de Vérité, de Justice, de Sainteté, Esprits de Connaissance, Esprits éternels (2). Ainsi s'explique la modification que le livre d'Hénoch apporte à la forme canonique du Trisagion :

> « Saint, saint, saint est le Seigneur des Esprits :
> Il remplit la terre d'esprits » (3).

Dans la secte essénienne, on exhorte le fidèle à avoir la vue véritable des choses :

> « Maintenant donc, ô fils, écoutez-moi,
> et je découvrirai vos yeux pour que vous voyiez
> et que vous compreniez les œuvres de Dieu » (4).

Tout doit s'expliquer en Dieu, pensent ces mystiques ; aussi la personne, les pensées, les œuvres de Dieu sont-elles des secrets que l'esprit doit chercher à percer. Comme l'âme des Thérapeutrides contemple « les doctrines de sagesse » (5), l'œil des Esséniens se plaît à contempler la Sagesse divine (6) ; cette contemplation éclaire pour lui l'obscurité des « Mystères merveilleux » et en particulier de ces grands Mystères que sont le partage du monde entre les deux Esprits de lumière et de ténèbres, et le temps de la fin du monde (7).

Face aux « voyants d'erreur » (8), les hommes de l'Alliance essénienne sont certainement tous des visionnaires (9). Mais il faut reconnaître que ce trait s'applique de façon toute particulière au Maître de Justice tel qu'il apparaît dans les Hymnes. A. Dupont-Sommer a justement souligné son rôle d'interprète et de révélateur (10). C'est parce qu'il a d'abord « vu » qu'il interprète ensuite, et Dieu a découvert non seulement son oreille (11), mais encore ses yeux : il a contemplé et sa doctrine est

(1) W. Bousset, *Die Religion des Judentums*[3], Berlin. 1906 ; p. 537.
(2) IQH I, 11 ; II, 4 ; III, 22-23 ; VIII, 12 ; XIV, 11.
(3) *I Hénoch* 39, 12.
(4) C. D. II, 14.
(5) *De vita cont.*, VIII, 68.
(6) IQS XI, 6.
(7) Par ex. IQS III, 22-23 ; IV, 18 ; IQpHab. VII, 7-8.
(8) IQH IV, 20.
(9) IQH XIV, 7.
(10) *Le livre des Hymnes découvert près de la mer Morte.* Paris. 1957 ; p. 13.
(11) IQH VI, 4 par ex.

une « vision de connaissance » (1). Faut-il aller jusqu'à penser que le Maître a connu de près, en Égypte, de tels cercles mystiques ?

* * *

Discipline, nous l'avons dit, la contemplation chez les Thérapeutes se pratique à partir de l'étude de textes écrits. Philon précise que, « pour accomplir les Mystères de la vie sainte », ils n'introduisent rien d'autre dans le « sanctuaire » de leurs habitations que « les Lois, les Oracles rendus par les prophètes, les Hymnes et les autres livres par lesquels ils accroissent et perfectionnent la science de la piété » (2). Et plus loin il ajoute : « En pratiquant les Saintes Écritures, ils s'adonnent à la philosophie de leurs ancêtres au moyen de l'allégorie, car ils regardent l'interprétation littérale comme le symbole d'un univers caché que révèle le sens allégorique. Ils possèdent aussi des livres des Anciens qui furent les chefs de la secte et ont laissé de nombreuses œuvres traitant des formes dont on use dans les allégories. Les prenant pour modèle, ils en imitent les règles » (3).

Les termes « philosophie » et « allégorie » sont des termes du vocabulaire philonien ; les Thérapeutes n'employaient certainement pas une méthode allégorique semblable à celle de Philon (4), mais l'important est de savoir qu'ils avaient des ouvrages modèles. Étaient-ce des recueils de symboles ? Probablement pas ; il s'agit plutôt de commentaires auxquels leur caractère antique conférait une valeur exemplaire. Si les Écritures vétéro-testamentaires sont au point de départ de la contemplation, nous n'avons donc pas affaire à des visions désordonnées, nées dans un climat d'excitation aussi suspect que celui des cultes de mystères, à loin près : on étudie un texte, la méditation de ce texte fournit quelque motif de spéculation sur l'histoire présente ou sur le monde supra-naturel. Ces spéculations prennent enfin corps et visages dans la contemplation. Le texte d'Hénoch que nous avons cité est à cet égard caractéristique. Les termes d'Esaïe VI, 3 sont simplement précisés : Iahvé Sabaoth devient le Seigneur des Esprits. « Sa gloire » est remplacée par « les Esprits » qui sont les agents de Sa Gloire. Il ne

(1) IQH XVIII, 18. (De même l'Hénoch de la légende : *I Hénoch* I, 2.). IQH IV, 18 ; XI, 17.

(2) *De vita cont.*, III, 25.

(3) *De vita cont.*, III, 28-29.

(4) Bo Reicke, in « Colloque de Strasbourg » ; p. 40.

restait qu'à qualifier ces Esprits, ce qui fut fait en milieu essénien, nous l'avons vu (1).

Car les textes sacrés, eux aussi, détiennent leur part de mystère ; ne pénètre pas ces mystères qui veut, et à simple lecture. Pour les hommes de Qoumrân, c'est au Maître de Justice que « Dieu a fait connaître tous les mystères de Ses serviteurs les Prophètes » (2). Le Maître a donc une position privilégiée, mais ses partisans n'en marchent pas moins sur ses traces. D'après les quelques commentaires des Prophètes et des Psaumes que nous possédons, il semble que c'est surtout l'histoire du Maître et de la secte qu'on lisait dans l'Ancien Testament entier. Les Thérapeutes, au dire de Philon, pratiquaient une exégèse moins historique, qui visait le monde des idées spirituelles et des beautés morales. Les Esséniens n'ont pas ignoré ce monde moral mais ils s'en sont préoccupés dans d'autres genres littéraires, dans les Testaments et dans les œuvres apocalyptiques notamment.

C'est ainsi que, percevant les choses invisibles à travers les visibles, l'âme des thérapeutes « contemple les beautés extraordinaires qui se réfléchissent dans les mots comme dans un miroir » (3). On n'a pas manqué d'évoquer le caractère platonicien de cette affirmation. Or, dans un milieu juif semblable, nous connaissons maintenant un écho de cette croyance à la préexistence des mots et de leur sens (4). Dieu, qui a établi toutes choses, les a créés avant que l'homme les employât. Le langage reflétant des vérités éternelles, il est normal que l'étude d'un texte soit un bon exercice pour parvenir à la contemplation de ces vérités.

« Parce que je contemple ta gloire, je raconterai tes merveilles », lisons-nous dans les Hymnes (5). Dans une communauté, la contemplation ne se conçoit pas sans le bénéfice que peuvent en tirer les autres membres. Ce souci de communiquer les choses révélées préoccupe les Thérapeutes. Celui qui parle, dans leurs séances d'édification, est le plus ancien et le plus instruit, appelé ailleurs leur président. « Il s'attache au sens exact des idées et à la rigueur de leur interprétation ». « Il désire *voir* le plus scrupuleusement possible et, ceci fait, ne pas le refuser à ceux qui, s'ils n'ont pas le regard aussi perçant, ont du moins un

(1) Cf. p. 53, n. 2.
(2) IQpHab. VII, 4-5.
(3) *De vita cont.*, X, 78.
(4) IQH I, 28. cf. A. Dupont-Sommer, *Le livre des Hymnes..*, p. 29, n. 4.
(5) IQH X, 20-21.

désir d'apprendre presque semblable au sien » (1). Et comme tous les auditeurs n'en sont pas au même degré de connaissance, « il s'arrête et s'attarde à des répétitions, pour graver les pensées dans les âmes » (2). Chacun peut ainsi participer à la révélation en fonction de l'acuité de son « regard ».

A Qoumrân où régnait l'ordre, on tient aussi compte des aptitudes de chaque membre pour le faire avancer dans la connaissance. Le Maître, révélateur par excellence, qui a ouvert « la source de la connaissance pour tous les intelligents » (3), et raconté la Gloire de Dieu au milieu des hommes (4), s'écrie : « Et pareillement Tu me fais progresser vers ton intelligence... ; et pareillement j'ai fait progresser dans la communauté tous les hommes de mon assemblée ; à la mesure de son [in]telligence, je ferai progresser un (chacun) » (5).

Tous ne parviennent pas à la contemplation parfaite, mais tout fidèle, à la mesure de ses moyens, est au bénéfice de la vie contemplative.

* * *

A Qoumrân, donc, comme au bord du lac Maréa, on pratique la contemplation à partir de l'étude des textes sacrés. Nous sommes bien en droit de parler d'une étude contemplative de l'Écriture (6). Mais un problème se pose : comment expliquer ces rapports ? Une soixantaine d'années au moins séparent la plupart des écrits de Qoumrân des Thérapeutes que Philon a connus. Sans doute les cercles de contemplatifs juifs en Égypte avaient-ils déjà une assez longue existence derrière eux pour s'être développés au point où Philon le laisse entendre (7). On imaginerait mal d'autre part que les Esséniens aient ignoré ce mouvement alexandrin ; les liens entre Alexandrie et Qoumrân ont même dû avec le temps devenir plus étroits : certains écrits de Philon en effet seront trouvés plus tard dans la bibliothèque essénienne (8).

(1) *De vita cont.*, III, 31 ; X, 75.
(2) *De vita cont.*, X, 76.
(3) IQH II, 18.
(4) IQH XI, 6.
(5) IQH XIV, 13, 18-19.
(6) cf. E. Osswald, Zur Hermeneutik des Habakuk-Kommentar. *Z.A.W.* 1956 ; p. 253.
(7) *De vita cont.*, III, 21.
(8) Sur la bibliothèque des Maghâria, voir Israël Lévi, *Rev. des Ét. Juives*, tome XXX De Vaux, *Rev. Bib.*, 1950 ; p. 425 et ss. A. Dupont-Sommer, *Nouveaux Aperçus*, p. 105, n. 47. cf. aussi G. Molin, « Hat die Sekte von Khirbet Qumrân Beziehungen zu Ägypten ? » *T.L.Z.* 1953. col. 653-656.

Certes, la contemplation présente à Qoumrân des formes plus particulières à la piété essénienne. Les mystiques alexandrins ont-ils servi de modèle, sur ce point précis, à l'essénisme palestinien ou ont-ils simplement développé à l'extrême une des tendances de la vie qoumrânienne ? Quelque soit la réponse que l'on donne, nous croyons que se vérifie ici une fois de plus le mot d'I. Lévy : « Les Thérapeutes expliquent les Esséniens » (1). Les rapports sautent aux yeux, malgré la différence de vocabulaire. Les Esséniens avaient le désir de la contemplation, délice des Thérapeutes, et rêvaient de se tenir sans cesse devant Dieu, comme leur Maître, « dans le lieu éternel où brille une lumière d'aurore perpétuelle » (2).

Pierre GEOLTRAIN.

(1) I. LÉVY, « *La légende de Pythagore* », Paris, 1927 ; p. 234.
(2) IQH XVIII, 29.

LES TARGUMS DU PENTATEUQUE

Étude comparative d'après Genèse, IV, 3-16

L'étude comparative des Targums n'est pas une nouveauté. En 1903 déjà, dans l'introduction de son édition du Targum dit « du Pseudo-Jonathan » (1), M. Ginsburger faisait une comparaison assez détaillée des trois textes qui lui étaient alors accessibles : le Targum d'Onqelos (TO), qu'il citait d'après l'édition de Berliner (2) ; le Targum Yerushalmi fragmentaire (TJ2), dont il avait publié en 1899 une édition critique (3) fondée sur le manuscrit de Paris (4) ; enfin le Pseudo-Jonathan (sigle ordinaire : TJ1), qu'il présentait d'après le manuscrit de Londres en indiquant les variantes fournies par d'autres sources (5). S'appuyant sur cette étude, il voyait dans TJ1, après Bacher, le dernier stade de développement auquel avait abouti le Targum Yerushalmi ; l'auteur, qui utilisait latéralement le Targum d'Onqelos, avait enrichi aussi son texte d'additions diverses provenant la plupart du temps du Talmud et des midrashim (6).

Vers la même date, G. Dalman s'efforçait, lui aussi, d'établir une chronologie relative des Targums dans l'Introduction de sa *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch* (7). Sa thèse reposait en grande partie sur des critères linguistiques. Selon lui, la langue du TO, distincte aussi bien de celle du Talmud de Jéru-

(1) M. Ginsburger, *Pseudo-Jonathan, Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch*, Berlin, 1903.

(2) A. Berliner, *Targum Ongelos*, Berlin, 1884.

(3) M. Ginsburger, *Das Fragmententhargum, Thargum jeruschalmi zum Pentateuch*, Berlin, 1899.

(4) Codex Par. 110, représentant une première recension de TJ2. L'autre recension est représentée par : cod. Vat. 440, cod. Nor. 1 (jugé très proche de la première édition imprimée, Venise, 1517/18), cod. Lips. 1.

(5) Codex British Museum, add. 27031. Voir l'indication des autres sources, *op. cit.*, p. IV-V.

(6) *Pseudo-Jonathan*, p. XX-XXI.

(7) G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig, 1894 ; 2e éd., 1905.

salem et des fragments midrashiques (araméen de Galilée parlé à l'époque des Amoraïm) que de celle du Talmud de Babylone, se rattachait directement à l'araméen de Palestine le plus ancien, tout proche encore de l'araméen biblique. On aurait ainsi dans TO une recension fidèle de l'ancienne tradition targumique palestinienne (1). Au contraire, les Targums Yerushalmi TJ1 et TJ2 représenteraient une langue de type mixte, qui n'était ni l'araméen juif ancien du TO, ni l'araméen de Galilée, donc une langue fort tardive. Ils devaient donc provenir de Palestine, mais ne pas être plus anciens que la fin du VIIe siècle (2). Parmi les sources utilisées par les rédacteurs, il y avait sans doute des traditions targumiques connues plus anciennement des docteurs galiléens ; mais, comme celles-ci portaient sur des passages particuliers du Pentateuque et non sur la totalité de son texte, les vides avaient été comblés soit avec des matériaux haggadiques d'origines diverses, soit à l'aide du TO, déjà connu à cette époque chez les docteurs de Babylonie. Les traditions les plus anciennes étaient à chercher dans TJ2 ; mais celui-ci n'avait jamais été qu'une collection de fragments, et l'on ne pouvait y voir une recension targumique complète concurrente de TO (3). En toute hypothèse, ce dernier demeurait le Targum le plus ancien.

Depuis lors, l'étude des Targums du Pentateuque s'est enrichie d'un matériel nouveau : les fragments retrouvés dans la Guéniza du Caire et publiés par P. Kahle dans le 2e volume de *Masoreten des Westens* (4). L'étude de ces textes amena Kahle à renverser complètement la chronologie relative admise par Dalman pour TO et TJ2. Le rapport étroit de TJ2 avec les fragments de la Guéniza, en qui il fallait reconnaître le Targum palestinien (TP) du Pentateuque, invitait à voir dans TJ2 une recension de ce TP, fixé, disait Kahle, à une date où l'araméen était encore parlé en Palestine, donc bien avant le VIIe siècle. TP-TJ serait ainsi le plus ancien des Targums. Au contraire, TO apparaissait comme une recension babylonienne établie plus tardivement, se rapprochant de la traduction proprement dite, et reçue comme seule « canonique » dans les écoles de la Diaspora orientale. L'influence de TO sur TJ1, reconnaissable en maints endroits, montrerait dans ce dernier l'œuvre la plus récente, reposant à la fois sur TO et sur TP-TJ. En tout cas, TP-TJ serait bel et bien une version complète

(1) *Op. cit.*, p. 8-9 ; 2e éd., p. 11-13.
(2) *Ibid.*, p. 22 ss. ; 2e éd., p. 27 ss.
(3) *Ibid.*, p. 25 s. ; 2e éd., p. 30 s.
(4) P. KAHLE, *Masoreten des Westens*, II, Stuttgart, 1930.

du Pentateuque, très paraphrastique et pleine de développements haggadiques (1). Tel serait donc le caractère le plus ancien du Targum comme genre littéraire : moins une traduction qu'une version explicative, toute proche du commentaire synagogal ; la traduction viendrait ensuite, au terme de la tradition targumique.

Cette manière de voir ouvrait une voie nouvelle. Elle ne fournissait pas pour autant le texte complet de TP-TJ, puisque les morceaux de la Guéniza (TPG) et TJ2 n'étaient que des collections de fragments, tandis que TJ1 représentait sûrement une œuvre tardive. Se fondant sur les citations du Targum Yerushalmi qu'il qu'il rencontrait au cours des âges dans la littérature juive, Ginsburger avait bien présumé qu'il devait exister dans quelque bibliothèque d'Italie un TJ différent de TJ2 et qui n'était pas TJ1 (2). Mais ce n'était qu'une hypothèse à laquelle manquait l'ultime preuve ; le manuscrit qui en conservât le texte. Or un manuscrit de ce genre vient précisément d'être découvert par le P. A. Diez Macho. Il s'agit du *Codex Neofiti 1* de la Bibliothèque vaticane, faussement catalogué jusque là comme un Targum d'Onqelos quoiqu'il portât sur sa première page le titre : Targum Yerushalmi (3). Cette fois, nous allons donc avoir le moyen, non seulement de vérifier l'hypothèse de Ginsburger, mais aussi de faire pour les Targums un travail analogue à celui que la critique du Nouveau Testament effectue pour les trois premiers évangiles : une étude synoptique (4). De celle-ci on peut attendre mieux encore qu'une critique littéraire de TJ1 ou de TO qui les situerait en chronologie relative par rapport à TJ (représenté par TJ2 et le codex *Neofiti 1*, TJN) et à TP (représenté par TPG). A travers l'évolution complexe de la tradition targumique, il deviendra possible de remonter de proche en proche jusqu'au Targum palestinien ancien, là même où les fragments de la Guéniza n'en documentent pas le texte. Certes, une telle enquête ne fournira pas encore une chronologie absolue pour dater ce TP hypothétique. Mais une étude comparative de ses matériaux constitutifs et des autres sources juives (midrashim, apocryphes, *Liber Antiquitatum Bibli-*

(1) *Op. cit.*, p. 12*-13*.

(2) M. Ginsburger, *Pseudo-Jonathan*, p. xiii.

(3) *Una copia completa del Targum Palestinense al Pentateuco en la Bibliotheca vaticana*, *Sefarad*, XVII, 1956, p. 119-121. Note identique dans *Estudios Biblicos*, XV, 1956, p. 446-447. Cf. M. Black, dans : *New Testament Studies*, III (July 1957), p. 305 ss.

(4) Voir déjà une étude de ce genre sur *Genèse*, XXXVIII, 17-30 : R. Bloch, *Note sur l'utilisation des fragments de la Guéniza du Caire pour l'étude du Targum palestinien*, REJ, t. XIV (CXIV), 1955, p. 5-35.

carum, Josèphe, Philon...) permettra ensuite de fixer des points de repère et peut-être de retrouver à une date très haute la trace du Targum palestinien — sinon de son texte lui-même, au moins de ses thèmes haggadiques, ce qui constituera une présomption très forte en faveur de son antiquité (1). C'est de la même manière que l'étude des trois premiers évangiles rejoint, par delà leurs textes fixés, une tradition évangélique primitive où ils s'enracinent, quels que soient d'ailleurs leurs rapports respectifs ; en même temps, les attestations latérales, partielles mais réelles, qu'on en peut trouver dans les documents archaïques des Actes des Apôtres ou dans les épîtres pauliniennes permettent d'en mesurer l'antiquité.

Sans aller jusque là, mais sans perdre de vue ce but lointain, je me contenterai ici d'un essai d'étude synoptique portant sur un passage limité. Le fragment choisi (*Genèse*, IV, 3-16) offre l'avantage d'être attesté en entier par TO, TJ1 et TJN, presque totalement (v. 4-15 *b*) par TPG (2), en très copieux fragments par TJ2 (v. 7-10, 13, 16), sans compter les gloses marginales du codex *Neofiti 1* (Ngl) et les variantes relevées par Ginsburger dans l'apparat critique de TJ1 et TJ2 (3). La synopse aura donc peu de lacunes. Le codex n'est pas encore publié ; son édition critique est en préparation par les soins du P. Diez Macho (4). Mon étude se fondera sur le microfilm du manuscrit, qui en permet une bonne lecture (5). Je m'efforcerai d'établir, par critique interne, la chronologie relative des divers textes considérés, pour faire apparaître l'évolution littéraire de la tradition targumique. Je ne me dissimule pas que la critique interne posera des problèmes délicats. En effet, si TPG nous parvient dans un manuscrit ancien, il n'en va pas de même pour TJ1, TJ2 et TJN. Ces textes ont été recopiés au cours des âges par des hommes qui connaissaient sûrement TO et qui pouvaient connaître aussi d'autres recensions de TJ que celle qu'ils

(1) Sur cette méthode comparative, cf. R. Bloch, *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique*, RSR, t. XLIII, 1955, p. 194-227.

(2) P. Kahle, *Masoreten des Westens*, p. 6-7 (fragment B, Leningrad, Ant. 739).

(3) Dans *Das Fragmententhargum*, les variantes sont réparties en trois groupes : 1) les additions des cod. Ox. 318 (sur IV, 7) et Ox. 2305 (sur IV, 8), p. 71-72 ; 2) les variantes des cod. Vat. 440 et Lips. 1, comparés à l'édition de Venise de 1517/18, p. 74-75 (variantes insignifiantes, sans importance ici) ; 3) les variantes fournies par les citations, p. 92 (deux détails aux vv. 13 et 15). Toutefois, la comparaison du manuscrit de Paris suivi par Ginsbusger avec la polyglotte de Londres fait ressortir entre les deux plus d'une différence de détail.

(4) D'après une communication privée du P. Diez Macho.

(5) Je profite de l'occasion qui m'est donnée ici pour remercier le R. P. A. van Lantschoot, bibliothécaire de la Bibliothèque vaticane, qui m'a facilité l'obtention de ce microfilm.

reproduisaient. Il a donc pu y avoir contamination latérale des textes, non seulement par alignement intentionnel, mais surtout par réminiscences involontaires aboutissant à modifier telle expression ou telle orthographe. Bref, ce qui n'est qu'un aspect de la tradition orale (la mémoire vivante) a pu influer sur la tradition manuscrite. De ce fait, il ne faudra pas s'aventurer dans des solutions trop rigides ou trop tranchées quand on s'efforcera d'établir la généalogie des textes. En outre, treize versets constituent une base beaucoup trop étroite pour échaffauder une hypothèse générale englobant tout le Targum du Pentateuque. Cela peut servir tout de même à orienter le travail ou à tester une hypothèse. Mes conclusions ne dépasseront pas cet objectif limité.

Une étude synoptique repose avant tout sur une comparaison minutieuse des textes en cause. L'analyse patiente, conduite suivant une méthode rigoureuse, doit s'efforcer de rendre compte de tous les détails de chaque texte en expliquant le travail fait par son rédacteur à partir d'un texte plus ancien, si l'on peut établir qu'il y en a eu un. Une telle analyse est difficile, et il faut y éviter une manipulation de textes trop mécanique ou trop livresque. Sans compter que des contaminations réciproques sont plausibles en plus d'un cas, comme je viens de le dire, il faut se souvenir que les caractéristiques littéraires d'un auteur ne se laissent pas nécessairement réduire en équation, surtout s'il s'agit d'un auteur anonyme soutenu par un milieu traditionnel dont il ne fait guère que recueillir le legs. S'il a existé, comme je pense le montrer, plusieurs recensions du Targum Yerushalmi (au moins deux), il ne s'ensuit pas qu'on puisse identifier à coup sûr les traces de chacune d'elles dans les textes que nous avons en main. Il reste vrai pourtant que, lorsqu'on remarque des constantes dans les similitudes ou dans les différences entre textes parallèles, on peut attribuer le fait à une communauté ou à une distinction d'origine.

Encore un mot sur le choix des sigles que j'utiliserai au cours des discussions. J'éviterai soigneusement d'identifier TP et TJ. TP est le Targum palestinien ancien, dont TPG est ici l'unique témoin. TJ représente un stade postérieur de la même tradition targumique, comportant certaines additions qui ne figurent pas encore dans TPG. TJ (sans qualificatif) n'est d'ailleurs qu'un être de raison, tout comme les deux recensions 1TJ et 2TJ entre lesquelles je serai amené à répartir ses témoins. Ceux-ci sont tout d'abord TJ2 et TJN.; il faut y joindre les gloses marginales du codex *Neofiti* (Ngl) et les variantes de TJ2 (J2var.), le texte fondamental de TJ2 étant ici le manuscrit de Paris suivi par Ginsburger (même si parfois d'autres leçons sont préférables aux siennes).

Pour le Targum du Pseudo-Jonathan, j'emploierai le sigle Ps-J (1) ; le sigle habituel TJ1 ne peut qu'induire en erreur puisque ce texte ne représente pas le Targum Yerushalmi à l'état pur : outre des additions de provenances diverses, on y décèle aisément l'influence de TO. Quant à la situation de TO par rapport à TP-TJ, je retiendrai pour hypothèse de départ la position de Kahle, mais en me souciant d'en vérifier le bien-fondé dans le détail : est-il vrai que, d'après l'étude synoptique, TO puisse s'expliquer comme une réfection tardive, tendant à suivre de plus près l'hébreu, mais effectuée à partir des matériaux fournis par TJ ? Ainsi s'explique l'ordre où figurent, dans mes tableaux synoptiques, les textes étudiés : TPG, TJN, Ngl, TJ2, TO, Ps-J. Les variantes de TJ2 et de Ps-J sont données en note. Lorsque, pour un verset ou un fragment de verset, l'une des recensions est absente, on l'omet dans les tableaux synoptiques (TPG pour 3 *a-b* ; TJ2 pour 3-9, 11-12 et 14-15) ; pour Ngl, on se souviendra qu'il ne s'agit pas d'un texte complet, mais de simples variantes notées en marge du codex dans un embryon d'apparat critique.

* * *

Tableau 1 : verset 3

	a	b
TJN	והוה לסוף יומין	ואייתי קין מן פירי ארעא
Ngl	עקב יומייא	פירא דארעא
TO	והוה מסוף יומין	ואייתי קין מאבא דארעא
Ps-J	והוה מסוף יומיא בארבסר בניסן	ואייתי קין מאבא דארעא מדרע

TJN	דורון	לשמה דיי :		
Ngl		קדם יי :		
TO	מחקרובתא	קדם יי :	. קרבנא : TO , 3 b	
Ps-J	כיחנא קרבן	בכוריא קדם יי :		

En 3 *a*, TO et Ps-J portent מסוף connre TJN לסוף . La variante Ngl suppose l'expression complète לסוף עקב יומיא, « au terme de la fin des jours » ; employée parallèlement par TJ2 et TJN en Nomb., XI, 26, elle appartient donc au stock d'expressions de TJ. L'emploi de מן au lieu de לי dans TP paraît répondre au souci de

(1) Ce choix de sigles diffère de celui que proposait Mlle R. Bloch dans REJ, 1955, p. 8-9. Les fragments de la Guéniza du Caire recevaient aussi le sigle TJ. Pour des raisons de commodité, il me paraît plus indiqué de leur conserver le titre de « Targum palestinien » (TP), traduction commode de תרגום ארץ ישראל, selon l'expression du Gaon Haï, mort en 1038 (cf. Dalman, *Grammatik...*, 2e éd., p. 30). Le titre de תרגום ארצישראלי est employé par M. H. Goshen-Gottstein, dans : *Selections from the Aramaic Versions of the Old Testament*, Jérusalem, 1957.

suivre le plus près le texte massorétique מקץ ימים. Dans Ps-J, יומיא peut provenir de la recension Ngl ; mais Ps-j développe ensuite la tradition targumique à l'aide d'un élément attesté dans les *Pirqè de Rabbi Eliezer*, XXI : les offrandes de Caïn et Abel sont faites le 14 Nisan.

En 3 *b*, on note les accords TO et Ps-J contre TJN : איבא contre קרבן פירי, contre דורון קדם יי, contre לשמה דיי. L'emploi de איבא par TO peut s'expliquer par l'influence de l'araméen de Daniel, considéré comme araméen « canonique » (cf. *Dan.* IV, 8, 11, 19) ; la variante Ngl reste du côté de TJ. A la place de דורון (= δῶρον, cf. *Gen.* XXXII, 19, 22 ; XLIII, 25), les manuscrits de TO présentent deux leçons : קרבנא et תקרובתא. Ce dernier terme à un sens plus général que le premier : « don » (*Jg.* VI, 18 ; *1 Rg.* V, 15) ou « offrande religieuse » (*Gen.* XV, 9, etc.). Merx estimait que תקרובתא devait être une correction secondaire, une « leçon dogmatique, car avant la Loi il ne pouvait pas y avoir de קרבן » (1). L'explication peut être retenue, d'autant que Ps-J emploie קרבן en précisant : « offrande de prémices ». Or Ps-J n'a pas de répugnance pour דורון (cf. *Gen.* XXXII, 13, 18, 20, 21 ; XXXIII, 10) ; il s'aligne donc ici probablement sur TO non corrigé. L'expression לשמה דיי est coutumière dans TPG ; pour *Lev.* XXII, 27, la comparaison est possible entre TPG (*Masoreten des Westens*, fragment F), TJ2, TJN, TO et Ps-J. Or en cet endroit TJ2 et Ps-J portent למקרבא קורבנא לשמה דיי tandis que TPG, TJN et TO portent קדם יי ; on peut en conclure que TP-TJ connaît les deux expressions, ce que confirme Ngl sur *Gen.* IV, 3 ; mais TO a régulièrement retenu la seconde, et il possible qu'ici Ps-J s'aligne sur lui puisque la première ne lui est pas inconnue. D'après Ps-J, l'offrande de prémices présentée par Caïn le 14 Nisan est une offrande de « graine de lin » (מדרע כיתנא), tradition connue de Rashi (מזרע פשתן), attestée dans *Bereshit Rabba*, Par. XXII (2), et développée dans les *Pirqè de Rabbi Eliezer*, XXII, 5. Pour l'ensemble du verset, Ps-J suit donc TO, en y ajoutant des notations ignorées de TJ qu'il a prises dans les midrashim (deux parallélismes dans les *Pirqè de Rabbi Eliezer*).

(1) A. Merx, *Chrestomathia Targumica*, Berlin, 1888, p. 65, note 13.

(2) Cf. J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, Leipzig, 1867, p. 397 (*sub verbo* כיתן).

Tableau 2 : verset 4

	a	b
TPG	והבל איתי לחוד הוא מן בכירי עאניה ומן שמינהון	וקבל
TJN	והבל אייתי אף הוא מן בכירי ענה ומן שמיני׳	וקבל
Ngl	לחוד הון	
TO	והבל איתי אף הוא מבכירי ענה ומשמינהון	והות רעוא
Ps-J	והבל אייתי אף הוא מבכירי ענא ומפטימהון	והות רעוא

TPG	מאמרה דאדני ברעוה	ית הבל וית דורון דידה :
TJN	יי ברעווה	ית הבל וית קרבניה :
Ngl	ממרי דיי	וית דורון דידה :
TO	מן קדם יי	להבל ולקורבניה :
Ps-J	קדם יי	׳ואסבר אפין ״להבל ולקורבניה :

| 4 b , Ps-J : בהבל ובקורבניה״; וסבר׳ .

Pour tout le verset, TJN suit fidèlement TPG, à l'exception de trois variantes secondaires où Ngl reprend toujours le texte de TPG : אף pour לחוד, יי pour ממרה דיי, ית קורבניה pour ית דורון דידיה. On peut se demander si la première et la troisième variantes ne sont pas des réminiscences du TO chez le copiste ; c'est au moins plausible pour la dernière puisque דורון figurait dans TJN au v. 3. Quant à la périphrase ממרה דיי, on sait qu'elle est caractéristique de TJ2 (cf. *Gen.* I, 27 ; III, 9, 22 ; VI, 3, etc.).

TO peut s'expliquer comme la réfection d'un Targum analogue à TP-TJ, systématiquement rapproché du texte massorétique : אף est la traduction ordinaire de l'héb. גם ; le נ de la préposition מן est assimilé selon la pratique courante de TO ; pour rendre le TM ויעש יי אל, on a une périphrase vague (והות רעוה מן קדם יי ל׳) au lieu de l'expression précise de TP-TJ : « YHWH reçut avec faveur » (en *Nomb.* XVI, 15, קבל לרעוא traduit l'héb. פנה) ; enfin on a קורבן au lieu de דורון, comme au v. 3 (quelques mss. de TO ont תקרובתא, texte secondaire, cf. *supra*).

Ps-J travaille visiblement sur la base de TO, mais avec deux variantes propres. La première (מפטימהון au lieu de משמינהון) insiste avec plus de précision sur le fait qu'Abel offre des « bêtes grasses » (cf. *Gen.* XLI, TO et Ps-J, où פטים désigne les « vaches grasses », héb. פריא). La seconde variante est en fait une addition : ואסבר אפין ; au verset suivant, la même expression figure seule comme équivalence de הות רעוא, et elle revient en substance au v. 8 *e*, qui en est peut-être la source ; la leçon de Ps-J au v. 4 est donc une leçon confluente où le même original hébreu est rendu deux fois.

Tableau 3 : versets 5 & 6

	a 5	b
TPG	ולקין ולדורון דידה לא קבל ברעוה	ובאש לקין לחדא ואשתני
TJN	ולקין ולקרבניה לא קבל ברעווה	ובאש לקין לחדא ואשתני
Ngl	ולדורון דידה	וביש
TO	ולקין ולקורבניה לא הות רעוא	ותקיף לקין לחדא ואתכבישו
Ps-J	ולקין ולקורבניה לא *אסבר אפין	ותקיף לקין לחדא ואתכבישו

	a 6	b
TPG	זיוהן דאפוי	ואמר מאמרה דאדני לקין למה כען באש לך ולמה כען
TJN	זיוהון דאפוי	ואמר יי לקין למה כען בעש לך ולמה כען
Ngl		ממריה דיי ביש
TO	אפוהי	ואמר יי לקין למא תקיף לך ולמא
Ps-J	איקונין דאפוהי	ואמר יי לקין למא תקיף לך ולמא

TPG	אשתני זיוהן דאפיך :	
TJN	אשתני זיווהן דאפיך :	
Ngl	אשתנון :	
TO	אתכבישו אפיך :	
Ps-J	אתכבישו איקונין דאפיך :	

| 5 a , Ps-J : *סבר .

En 5 *a*, on retrouve les mêmes différences entre les textes qu'en 4 *b:* TJN introduit קורבניה à la place de דורון דידיה, que reprend Ngl ; TO quitte sur la fin TJ pour se rapprocher de l'hébreu ; Ps-J suit son propre chemin. En 5 *b*, TPG et TJN se superposent exactement, mais rendent l'hébreu de manière assez paraphrastique ; l'expression finale reprend celle de *Dan.* III, 15 et V, 10. TO vise à serrer l'hébreu de plus près : תקף est la traduction habituelle de l'heb. הרה ; ואתכבישו אפוהי, hapax dans TO, rend de façon servile ויפלו פניו ; la graphie אפוהי correspond à l'orthographe de l'araméen biblique. Ps-J travaille visiblement sur TO, mais l'enrichit d'une expression parallèle à TP-TJ ; le mot איקונין (gr. εἰκών) se retrouve dans Ps-J (*Gen.* XXV, 19 ; XXXVII, 3 ; *Ex.* XXXIV, 29), le Targum des hagiographes et les midrashim ; il a pu figurer ici dans une recension de TJ, mais la chose reste incertaine.

Au verset 6, accord étroit entre TPG et TJN d'une part, TO et Ps-J d'autre part. Ngl rectifie יי en ממריה דיי, cf. v. 4 *b*. En 6 *b*, Ngl interprète זיווהון comme un pluriel (cf. Ps-J איקונין), mais ce n'est qu'une variante mineure. Par contre, la suppression de כען dans TO (suivi par Ps-J) vise à calquer l'araméen sur l'hébreu.

Tableau 4 : verset 7

	a		
TPG	הלא אין תייטיב עובדיך	ישתרי וישתביק לך	לעלמה דאתי
TJN	הלא אן תטיב עובדיך בעלמא הדין	ישתרי וישתביק לך	בעלמ׳ דאתי
Ngl			לעלמא
TJ2	הלא אן תיטיב עובדיך בעלמא הדין	ישתרי וישתביק לך	לעלמא דאתי
TO	הלא אם תיטיב עובדיך	ישתביק לך	
Ps-J	הלא אם תיטיב עובדיך	ישתביק לך חובך	

	b		c
TPG	ואין לא תייטיב עבדיך בעלמה הדין ליום דינה	חטאך נטיר	ברם על
TJN	ואין לא תיטיב עובדך בעלמא הדין ליום דינא רבא	חטאך נטיר	ועל
Ngl			
TJ2	ואין לא תיטיב עובדך בעלמא הדין ליום דינא רבא	חטאך נטיר	ועל
TO	ואם לא תיטיב עובדך ליום דינא	חטאך נטיר	
Ps-J	ואין לא תיטיב עובדך בעלמא הדין ליום דינא רבא	חטאך נטיר	ועל

		d
TPG	תרע לבא חטאה רביע	ובידיך מסרת רשותיה דיצרא בישא
TJN	תרע לבה חטאך רביע	ובידך מסרת רשותה דיצרה בישא
Ngl		ובין ידך מסרת א
TJ2	תרע *לבך חטאך רביע	*ובידך מסרית רשותיה דיצרא בישא
TO		
Ps-J	תרעי לבך חטאה רביע	ובידך מסרית רשותיה דיצרא בישא ולוותך יהי

		e	f
TPG		ואת תהוי שליט עלוי בין למיחב ובין למיזכי	:
TJN		ואת תהוי שליט בה בין לימזכי ובין למחטי	:
Ngl		למיזכי	:
TJ2		ואת תהוי שליט עלוהי בין למזכי ובין למחטי	:
TO			׀דעתיד
Ps-J	מתויה	ואת תהי שליט ביה בין למזכי *ובין למחטי	:

TO | למתפרעא מנך אם לא תתוב ואם תתוב ושתביק לך :

| 7 c , TJ2 : לבא׳ | 7 d , TJ2 : ברם בידך׳ | 7 e , TJ2 et Ps-J : בין....בין* .

Tous les témoins de la tradition targumique sont représentés. Le texte hébreu étant incertain et de sens obscur (1), on ne s'étonne pas de le voir paraphrasé dans tous les Targums, même TO qui tient à lui donner un sens.

En 7 *a*, TPG, TJN et TJ2 vont de pair ; l'absence de בעלמא הדין en TPG semble accidentelle (cf. 7 *b*). On a donc un texte TP-TJ : « Si tu rends bonnes tes œuvres en ce monde, ne te sera-t-il pas remis et pardonné dans le monde à venir ? » TO part de cette paraphrase, qu'il allège seulement pour se rapprocher de l'hébreu : « Si tu rends bonnes tes œuvres, ne te sera-t-il pas pardonné ? »

(1) Texte hébreu : הלא אם תיטיב שאת ; d'où diverses paraphrases dans les versions : LXX, οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς ; syr. « voici que, si tu agis bien, tu recevras » ; vulgate, « nonne si bene egeris recipies ».

Ps-J part de TO : mêmes allégements, même paraphrase, même substitution de אם à אן ; toutefois, le rédacteur ajoute un sujet au verbe : « ... *ton péché* ne te sera-t-il pas pardonné ? » Toutes ces amplifications introduisent dans le texte une claire doctrine de la rétribution : à qui fait de bonnes œuvres *en ce monde*, il est remis et pardonné *pour* (TPG, Ngl, TJ2 ; ou *dans*, TJN) *le monde à venir* ».

En 7 *b-c*, on a un texte hébreu : ואם לא תיטיב לפתח חטאת רבץ, visiblement déficient. Pour 7 *b*, TJN et TJ2 reprennent exactement TPG en ajoutant seulement רבה ; d'où la paraphrase : « Et si tu ne rend pas bonnes tes œuvres en ce monde, pour le jour du (grand) jugement ton péché est retenu ». TO connaît évidemment ce développement sans rapport avec l'héb., mais il l'abrège. Ps-J abandonne cette fois TO pour suivre pas à pas TJ (noter le maintien de אין). Pareillement, pour 7 *c*, TPG paraphrase : « Mais à la porte du cœur le péché est couché ». Ce texte est suivi par TJ, moyennant la substitution de ו à ברם ; on a ensuite deux variantes minimes : « A la porte de *ton* (TJ2, contre TJN et J2var) cœur, *ton* péché (TJ2 et TJN, contre J2var) est couché ». Tandis que TO ignore complètement ce texte, Ps-J le reproduit exactement (avec la première variante) ; son rédacteur utilise donc ici une recension de TJ.

En 7 *d*, l'hébreu énigmatique ואליך תשוקתו (cf. *Gen.* III, 16) est paraphrasé par TPG d'après la doctrine des deux inclinations qui se partagent le cœur de l'homme : « Et en tes mains j'ai livré le désir de l'inclination mauvaise » (רשותיה correspond à l'héb. תשוקתו). Ce texte est suivi par TJN (var. de Ngl : בין ידך), TJ2 (J2 var. : ברם au lieu de ו, cf. 7*c* dans TPG) et Ps-J. Ce dernier ajoute pourtant : ולוותך יהי מתויה « et vers toi sera son désir », traduction littérale de l'héb. qui fait doublet avec ce qui précède ; en fait Ps-J reprend ici l'expression employée en *Gen.* III, 16 : ולוות בעליך יהוי מתויך (*sic* TJN et Ps-J). Pour la seconde fois, Ps-J présente donc une leçon confluente.

En 7 *e*, l'héb. ואתה תמשל בו (cf. encore *Gen.* III, 16) reçoit une amplification qui souligne l'enjeu de la liberté humaine : « Et toi tu auras pouvoir sur elle, soit pour pécher, soit pour être juste ». C'est la version commune à TPG, TJN, TJ2 et Ps-J, moyennant des variantes secondaires : עלוי (TPG-TJ2) contre ביה (TJN, J2var, Ps-J) ; interversion de למיזכי et de למחטי, qui remplace למיחב de TPG ; omission de ו devant le second בין (TJ2 et Ps-J dans les mss suivis par Ginsburger, mais non dans la polyglotte de Londres).

Il est clair que, dans tout le verset 7, TJ (TJN et TJ2) reproduit

TP (TPG), moyennant de simples variantes stylistiques qui rendent plus coulante une phrase embarrassée. L'interversion signalée en 7 *e* porte sur une expression toute faite qui figure aussi en *Gen.* III, 16 avec les mêmes mots dans le même ordre ; c'est une variante minime de TJ par rapport à TP. La position de Ps-J est ici remarquable. Ayant suivi TO en 7 *a*, il l'abandonne en 7 *b-e* pour suivre une recension de TJ, quitte à lui ajouter un détail qui fait doublet. Il y a donc des passages où Ps-J est un témoin de TJ ; mais c'est un témoin qu'il faut surveiller de près car sa fidélité est inconstante. Quant à TO, il travaille visiblement en 7 *a-b* sur la base de TJ, l'élaguant au maximum en 7 *a* pour suivre l'hébreu de plus près, puis le reproduisant presque intégralement quand l'hébreu devient incompréhensible (7 *b*). L'hypothèse de Kahle qui en fait une version tardive est ainsi confirmée. Mais à partir de 7 *c*, TO abandonne et l'hébreu et TJ, pour donner une paraphrase de son cru : « Et il doit être tiré vengeance de toi si tu ne te convertis pas, et si tu te convertis il te sera pardonné » (7 *f*). Pour expliquer cette glose déroutante, il faut remarquer qu'en 7 *d*, l'hébreu תשוקתו était lu תשובתו par les LXX (ἡ ἀποστροφὴ αὐτοῦ) et la *Vetus latina;* cela pouvait suggérer l'idée de conversion. A partir de là, le rédacteur de TO a brodé à sa fantaisie.

Tableau 5 : verset 8 a-c

	a	b	
TPG	ואמר קין להבל אחוי אתא ונפוק תרינן לאפי ברא	והוה כדי נפקו	
TJN	ואמר קין להבל אחוי איתה ונפוק תרינן לאפי ברא	והוה כיון דנפקו	
Ngl	ונפוק תרינן באפי ברא	*	
TJ2	ואמר קין להבל אחוי איתא ונפוק תרינן לאפי ברא	"והוה כד נפקו	
TO	ואמר קין להבל אחוהי	והוה במהויהון	
Ps-J	ואמר קין להבל אחוהי איתא ונפוק תרינן לברא	והוה כד נפקו	

	c-p		
TPG	תריהון לאפי ברא		
TJN	תריהון באפי ברא		
Ngl	וקם קין על הבל אחוי וקטל יתיה	:	
TJ2	תרויהון לאפי ברא"		
TO	בחקלא	:	
Ps-J	תרויהון לברא וקם קין בהבל אחוהי וקטליה		

| 8 a, TJ2 : om. תרינן | 8 b, Ngl : כד נ" . TJ2 : om.**.

C'est au v. 8 que prend place le principal développement haggadique (8 *d-p*) inséré par TP et TJ dans la trame du texte biblique. TO l'omet entièrement. S'alignant sur le texte massorétique, il ignore même, en 7 *a*, l'invitation adressée par Caïn à son frère, qu'attestent pourtant sous des formes diverses, d'une part le Pentateuque samaritain (נלכה השדה) suivi par LXX, Syr. et *Vetus*

latina, d'autre part la Vulgate : « *egrediemur foras* », qui suppose un heb. נצא לחוץ auquel on peut ramener TP. Cela tend à prouver que TO est postérieur à la fixation du texte massorétique. De même, en 8 *b*, TO suit ce texte et s'écarte par là complètement des expressions employées par TP-TJ. Tout en conservant la phraséologie de TP-TJ, Ngl atteste l'existence d'une recension courte qui passe directement de 8 *a* à 8 *q*. Comme ce texte n'est pas celui de TO, on peut songer à un effort parallèle à TO qui viserait à éliminer les éléments paraphrastiques étrangers au récit biblique sans pourtant modifier les tournures du Targum Yerushalmi ; l'omission de 8 *b* dans ce texte est probablement accidentelle *(homoioteleuton)*.

Pour 8 *a-b*, les diverses recensions de TJ se superposent exactement à TPG. On ne note que de minimes variantes, très secondaires. Les omissions de TJ2, en 8 *a* et *b*, sont le fait du seul manuscrit de Paris, qui montrent son caractère défectueux. Au lieu de לאפי on a באפי en 8 *a* (Ngl) et 8 *b* (TJN) ; mais c'est probablement une contamination due à 8 *p*. Enfin, en 8 *b*, TJN utilise la préposition כיון ד׳ au lieu de כד/כדי ; mais Ngl reprend cette dernière forme. Ces différences sont sans conséquence. Quant à Ps-J, il présente un caractère mixte. En gros, il suit TP-TJ, comme au v. 7. Cependant, d'une part, TO n'est pas ignoré : אחוהי au lieu de אחוי. D'autre part, le rédacteur fait plusieurs fois cavalier seul. En 8 *a*, לות הבל peut être une réminiscence machinale de 7 *d* (לוותך, spécial à Ps-J). Puis à deux reprises on a לברא au lieu de לאפי ברא (TPG, TJN, TJ2), correction qui rappelle de très près la Vulgate « *egrediemur foras* » et l'héb. supposé להוץ.

Verset 8 d-p

Reste la section 8 *d-p*. On y expose de façon concrète la raison pour laquelle Caïn tua Abel. Les deux frères se disputent, et leur querelle est en rapport étroit avec ce qui précède : pourquoi Dieu agrée-t-il l'offrande d'Abel et non celle de Caïn ? Caïn s'en prend à l'injustice de Dieu ; Abel rétorque que Dieu les traite tous deux selon le mérite de leurs œuvres respectives. Il s'agit sûrement là d'un thème fort ancien : le motif du meurtre est déjà mentionné dans les Jubilés (IV, 2) et dans le *Liber Antiquitatum Biblicarum*, et Philon connaît la querelle des deux frères (*De Abrahamo*, XIII ; *Quod deterius potiori insidiari soleat*, I, 10-11, 14) (1). Or TPG en

(1) Cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, t. V, p. 139, note 19.

présente une première recension, plus courte que celle de TJ : « Caïn prit la parole et dit à Abel : 'Je vois que le monde a été créé par amour et qu'il est gouverné par amour. Pourquoi ton offrande a-t-elle été reçue de toi avec faveur, et qu'elle n'a pas été reçue de moi avec faveur ?' Abel prit la parole et dit à Caïn : 'Sans doute que (1) le monde a été créé par amour et qu'il est gouverné par amour ; mais il est gouverné selon le fruit des bonnes œuvres. C'est parce que mes œuvres étaient plus droites que les tiennes que mon offrande a été reçue de moi avec faveur, et que de toi elle n'a pas été reçue avec faveur ! ' Et ils se disputaient tous deux dans la campagne ». Bien que ce dialogue mette en question la conduite de Dieu dans le gouvernement du monde, il reste très proche du problème concret qui suscite la jalousie de Caïn, puisqu'il compare les œuvres des deux frères. Il semble avoir été connu dans les cercles chrétiens dès la fin du 1er siècle, car la 1re épître de Jean dit de Caïn qui égorgea son frère : « Et pourquoi l'égorgea-t-il ? Parce que ses œuvres étaient mauvaises tandis que celles de son frère étaient bonnes » (*1 Jn.*, III, 12). Cette allusion, jointe aux parallélismes relevés plus haut, permet d'apprécier l'antiquité du thème recueilli ici par TP.

Mais les diverses recensions de TJ développent le dialogue en prêtant à Caïn les propos suivants : « Il n'y a pas de jugement, et il n'y a pas de juge, et il n'y a pas d'autre monde, et l'on ne donnera pas aux justes de bonne récompense, et l'on ne tirera pas vengeance des pécheurs » (8 *e* = *m*). A quoi Abel répond : « Il y a un jugement, et il y a un juge, et il y a un autre monde, et l'on donnera une bonne récompense aux justes, et l'on tirera vengeance des pécheurs » (8 *i* = *o*). Ce développement généralise au plan des principes la position des deux frères. En même temps, il achève de faire d'eux les types littéraires de deux catégories humaines : celle des pécheurs, dont les œuvres sont mauvaises et qui vont jusqu'à nier les fondements de la foi ; celle des justes, dont les œuvres sont bonnes et qui professent la vraie foi. Son absence dans TPG en montre déjà le caractère tardif. En outre, les deux professions de foi de Caïn et Abel ne sont pas insérées au même endroit, dans la trame de TP, par les diverses recensions de TJ : TJ2 les place en tête du discours de chacun d'eux (8 *e* et *i*), qui forme alors un tout, alors que TJN et Ps-J les placent à la suite l'une de l'autre (8 *l* et *o*), de sorte que l'on n'a pas en 8 *d-p* deux monologues successifs, mais un véritable dialogue. Cette disposition amène à distinguer deux recensions

(1) L'expression מה דאין דא ד׳ n'est pas claire ; je l'interprète comme un renforcement de מה אם / מה אן (cf. Dalman, *Grammatik*[2]..., p. 238).

différentes de TJ : la première (1TJ) est représentée par TJN et suivie ici par Ps-J ; la seconde (2TJ) est représentée par TJ2.

La confrontation des sections parallèles permet même de déterminer de quel côté les additions ont été conservées sous leur forme la plus primitive. En 8 *l-o*, TJN et Ps-J n'ont entre eux que de minimes variantes : différences d'orthographe ; absence du ל devant quatre infinitifs en TJN, corrigé aux quatre endroits par Ngl ; omission des deux derniers mots par Ps-J, ce qui n'étonne pas quand on connaît les procédés capricieux de l'auteur (même omission en 7 *a*). Pour le reste, TJN et Ps-J placent l'addition après le dialogue de Caïn et d'Abel (rapporté *grosso modo* suivant TP) sans chercher à la relier organiquement à ce dialogue ; de plus, le texte reste simple, sans recherche d'aucun effet. Au contraire, TJ2 tente d'intégrer les additions aux discours de Caïn et Abel (8 *e* et *o*), et il en résulte certaines modifications internes, soit dans le texte fondamental de TP, soit dans la teneur des suppléments. C'est donc l'ordre de 1TJ (TJN et Ps-J) qui est primitif ; on peut l'attribuer à un TJ hypothétique qui développait déjà TP, mais qui s'est différencié par la suite en 1TJ et 2TJ. On le verra plus clairement quand les textes auront été analysés en détail.

Tableau 6 : verset 8 d-g

	d	e
TPG	עאני קין ואמר להבל	
TJN	ענה קין ואמר להבל	
TJ2	עני קין ואמר להבל	ליח דין ולית דיין ולית עלם אוחרן*ולית מתן*
Ps-J	עני קין ואמר להבל	

		f
TPG		חמי אנה דברחמין אתבריא
TJN		מסתכל אנה דלא ברחמי׳ איתברי
Ngl		דברחמין
TJ2	אגר טב לצדיקיא ולא**למתפרעא מן רשיעיא	ולא ברחמין אתברי
Ps-J		מסתכל אנה דברחמין אתברי

TPG	עלמה וברחמין	הוא מדבר	
TJN	עלמא ולא	על פירי עובדין טבין הוא מדבר	ומיסב אפין אית בד
TJ2	עלמא ולא ברחמין	הוא מדבר	
Ps-J	עלמא אבל לא	כפירי עובדין טבין הוא מידבר*וסבר אפין*אית בד	

	g
TPG	מן בגלל מה אתקבל קורבנך מינך ברעוה ומיני לא אתקבל ברעוה :
TJN	מן בגלל מה אתקבל קרבנך ברעוא וקרבני מני לא אתקב׳ ברעוא :
TJ2	מן בגלל מה אתקבל קרבנך מנך ברעוא ומני לא אתקבל ברעוא :
Ps-J	מן בגלל מה אתקבל קרבנך וקרבני מני לא אתקבל ברעוא :

8 e, TJ2 : * ולא למיתן ; **לאתפרע | 8 f , Ps-J : *ומסיב אפין .

La section 8 *d* ne comporte que des variantes orthographiques. La section 8 *e* sera étudiée avec 8 *m*, qui lui est parallèle. En 8 *f*, les

quatre témoins de TP-TJ se divisent en deux groupes. D'une part, TJ2 suit exactement la phraséologie de TPG, sauf deux exceptions : l'insertion préalable de 8 *e* fait sauter le début du discours et transforme en négations les deux affirmations de TPG : « ... et le monde *n'a pas été créé* par amour, et il *n'est pas gouverné* par amour ». D'autre part, TJN et Ps-J comportent des modifications, additions et suppressions parallèles : substitution de מסתכל à חמי ; substitution de « selon le fruit des bonnes œuvres » à « par amour » ; addition de « et il y a acception de personnes au jugement ». La mention du « fruit des bonnes œuvres » semble empruntée à 8 *j*, où elle figure dans tous les témoins du texte et se présente en meilleure situation. La mention de l'« acception des personnes », ici et en 8 *j*, est une addition particulière à TJN et Ps-J ; aux deux endroits, le manuscrit suivi par Ginsburger porte סבר אפין au lieu de מסיב אפין, mais c'est probablement une contamination due à 4 *b*, car le sens de סבר convient mal au contexte. Bref, les deux recensions de TJ se différencient nettement : 1TJ, représenté par TJN et Ps-J ; 2TJ, représenté par TJ2. Elles ne dérivent pourtant pas l'une de l'autre. D'un côté, la disposition de 1TJ, qui reporte en 8 *m* l'addition parallèle à 8 *e*, est primitive par rapport à celle de 2 TJ. Mais d'un autre côté, 2TJ ignore les suppléments ajoutés par 1TJ en 8 *f*. Donc, 1TJ et 2TJ dérivent indépendamment l'un de l'autre d'un TJ plus ancien, qui devait comporter la disposition générale conservée par 1TJ, mais conserver dans le détail un texte plus simple, plus proche de TPG, et mieux représenté en 8 *f* par TJ2. Notons qu'il y a d'ailleurs quelques traces de flottement dans les deux témoins de 1TJ. TJN : « Je comprends que le monde *n'a pas été créé* par amour et qu'il n'est pas gouverné... » Ps-J : « Je comprends que le monde *a été créé* par amour, *mais* il n'est pas gouverné... ». Ps-J, appuyé par Ngl et plus proche de TPG, doit représenter en cet endroit une version plus ancienne que TJN, exactement parallèle à TJ2.

La différenciation de 1TJ et 2TJ se retrouve en 8 *g*. D'un côté, 2TJ (TJ2) suit fidèlement TPG. De l'autre, 1TJ (TJN et Ps-J) omet מינך et וקרבני. L'omission supplémentaire de ברעוא par Ps-J est un phénomène secondaire dont on a déjà rencontré plus haut quelques exemples .

Tableau 7 : verset 8 h-k

	h	i
TPG	ואמר הבל ואמר לקין	
TJN	ואמר הבל ואמר לקין	
TJ2	ואמר הבל ואמר לקין	איתי דין ואיתי דיין ואיתי עלם אוחרן ואיתי מתן
Ps-J	ואמר הבל ואמר לקין	

	j	
TPG	מא דאין דא דברחמין אתברי	
TJN	מסתכל אנה די ברחמין אתברי	
Ngl	אף על גב דברחמין איתברי	
TJ2	ברחמין אתברי	אגר טב לצדיקיא ולמחפרעא מן רשיעיא
Ps-J	ברחמין אתברי	

TPG	עלמה וברחמין הוא מדבר ברם	בפירי	עובדין	טבין	הוא	מדבר	
TJN	עלמא	ועל פירי	עובדין	טבין	הו	מדבר	
Ngl	עלמא	כפירי	עובדין	(טבין	הוא	מדבר)	ומסב אפין
TJ2	עלמא וברחמין הוא מדבר ברם	כפירי	עובדין	טבין	הוא	מדבר	
Ps-J	עלמא	וכפירי	עובדין	טבין	הוא	מדבר	וסבר אפין

	k					
TPG	על דהוו	עובדי	תקנין	מן	דידך	
TJN	ועל דהוו	עובדיי	טבין	מן	דידך	
Ngl	ועל	פירי	טביא			וקדמין לדידך
TJ2	על דהוו פירי	עובדיי	טבין	מן	דידך	
Ps-J	ועל דהוו פירי	עובדי	סבין		מדידך	וקדמין לדידך

TPG	אתקבל	קרבני	מני	ברעוה		ומנך	לא	אתקבל	ברעוה :
TJN	אתקבל	קורבני	מני	ברעוא	קרבנך	מנך	לא	אתקבל	ברעוא :
Ngl	אתקבל	ברעוא	קרבני		ורעב				:
TJ2	אתקבל	קרבני	מני	ברעוא		ומנך	לא	אתקבל	ברעוא :
Ps-J	אתקבל	קרבני		ברעוא					:

8 i , TJ2 : Gins. om. מתן ; ולאחפרע | 8 j , TJ2 : Gins. om. * * ; Ps-J : מסב | 8 k , TJ2 : om. פירי ; var. תקנין ; Ps-J : ברעוא קרבני.

Il n'y a rien à signaler pour 8 *h;* 8 *i* sera repris plus loin avec 8 *o*. En 8 *j*, les deux recensions de TJ se comportent, par rapport à TP et à leur hypothétique ancêtre, comme en 8 *f:* 2TJ (TJ2) saute le début du discours pour enchaîner la phrase avec 8 *i;* à cela près, le texte est exactement reproduit, car l'omission du manuscrit suivi par Ginsburger est réparée dans la polyglotte de Londres, dont le texte diffère en cet endroit de TJN et de Ps-J (preuve qu'il n'en dépend pas !). Au contraire, 1 TJ (TJN et Ps-J) omet « et il est gouverné par amour », et ajoute en fin de phrase une mention de l'« acception des personnes ». Le début du discours d'Abel est également modifié, mais on a en cet endroit trois recensions différentes : « *Je comprends que* le monde a été créé par amour... » (TJN, cf. 7 *f*) ; « *Encore que* le monde ait été créé par amour... » (Ngl) ; « Le monde a été créé par amour... » (Ps-J). La recension de Ngl, la plus proche de TPG, paraît la plus ancienne (= 1TJ), celle de TJN étant une

leçon harmonisante et facilitante, celle de Ps-J étant une adaptation plus libre.

En 8 *k*, mêmes phénomènes. TJ2 suit exactement TPG, si l'on s'en tient à la polyglotte de Londres et aux bibles rabbiniques (cf. J2var) et non au manuscrit de Paris qui corrige טבין en תקנין, comme TJN et Ps-J. Au contraire, 1TJ introduit des variantes : addition de פירי (Ps-J et correction interlinéaire de TJN) ; טבין (Ps-J et TJN ; Ngl présente une correction aberrante) ; קודמין לדידך (Ps-J et Ngl) ; addition de וקורבנך (TJN et Ngl). Toute la fin de la section est coupée par Ps-J, suivant un procédé déjà rencontré. La recension 1TJ présente donc les mêmes caractères que précédemment.

Tableau 8 : verset 8 l-o

	l	m
TJN	ענה קין ואמר להבל	לית דין ולית דיין ולית עולם חורן ולית
TJ2		(לית דין ולית דיין ולית עלם אחרן *ולית
Ps-J	עני קין ואמר להבל	לית דין ולית דיין ולית עלם אחרן ולית

		n
TJN	מתן אגר טב לצדיקיא ולית מתפרעה מן רשיעיא	ענה הבל ואמר
Ngl	למיתן׳ למ׳	
TJ2	מתן* אגר טב לצדיקיא ולא ״למתפרעא מן רשיעיא)	
Ps-J	למיתן אגר טב לצדיקיא ולית למתפרעא מן רשיעיא	עני הבל ואמר

		o
TJN	לקין	אית דין ואית דיין ואית עלם אוחרן ואית מתן אגר טב
Ngl		למ׳
TJ2		(אית דין ואית דיין ואית עלם אוחרן ואית *מתן אגר טב
Ps-J	לקין	אית דין ואית דיין ואית עלם אחרן ואית למיתן אגר טב

TJN	לצדיקיא ואית מתפרעה מן רשיעי׳ לעלמא דאתי :
Ngl	למ׳ :
TJ2	לצדיקיא ולמתפרעא מרשיעיא) :
Ps-J	לצדיקיא ואית למתפרעא מן רשיעיא :

| 8 m,TJ2 (= 8 e): var . * ולא למיתן ״;לאתפרע״ | 8 o , TJ2 (= 8 i): Gins. om. * מתן |

Rien à signaler pour 8 *l* et 8 *n* : on est dans le développement propre à TJ, retenu tel quel par 1TJ mais omis par 2TJ (TJ2) qui a déplacé 8 *m* en 8 *e*, et 8 *o* en 8 *i*. Restent 8 *m* et 8 *o*. En 8 *m*, TJN et Ps-J attestent parallèlement 1TJ ; deux variantes de TJN sont corrigées par Ngl. Au contraire, 2TJ (TJ2) a non seulement déplacé le passage mais modifié sa teneur : deux fois לא au lieu de לית, d'après la polyglotte de Londres (mais le ms. de Paris garde לית la première fois). Même chose en 8 *o* : Ps-J et TJN (corrigé par Ngl) coïncident, sauf omission des deux derniers mots par Ps-J ; au contraire TJ2 retouche le texte (אית מתן avec TJN, contre Ngl et Ps-J ; omission du dernier אית, ce qui rend la phrase embarrassée).

Les deux derniers mots sont ignorés de 2TJ et Ps-J ne les reproduit pas ; ils peuvent être une addition tardive propre à TJN (cf. 7 *a*) ; effectivement leur parallèle ne figure pas à la fin de 8 *m*.

Tableau 9 : verset 8 p-q

p

TPG	והוו מדינין תריהון באפי ברא
TJN	על עסק פתגמא הדין הוון תריהון מדיינין באפי ברא
Ngl	מתנצין
TJ2	והוו תריהון מתנציין באפי ברא
Ps-J	על עסק פתגמיא האלין הוו מתנציין על אפי ברא

q

TPG	וקם קין על הבל אחוי וקטל יתה :
TJN	וקם קין אל הבל אחו׳ וקטל יתיה :
Ngl	(וקם קין על הבל אחוי וקטל יתיה):
TJ2	וקם קין על הבל אחוי וקטל יתיה :
TO	(וקם קין בהבל אחוהי וקטליה) :
Ps-J	וקם קין על הבל אחוהי וסבע אבנא במצחיה וקטליה :

8 p , tosephta du ms. Ox. 2305 : על פתגמא הדין נסל ליה קין דבבו:
8 q , Ngl : fait suite à 8 b (cf. TO) .

En 8 *p*, même répartition des familles de textes. TP (attesté par TPG) fournit la base d'un TJ primitif plus court, que suit 2TJ (TJ2), sauf à substituer מתנציין à מדיינין ; mais תריהון y était déjà déplacé (cf. TJ2 et TJN). La conclusion du débat reste simple : « Et ils se disputaient tous deux dans la campagne ». Les deux témoins de 1TJ donnent une recension longue : « *A cause de cette chose* (ou : de ces choses) ils se disputaient... ». Ps-J omet תריהון et substitue על à ב׳. Le manuscrit Oxford 2305 conserve une tosephta targumique qui fait écho à la recension longue mais dont la fin retrouve la formulation de TO (cf. 8 *q*).

En 8 *q*, TJN et TJ2 s'alignent sur TPG. TO corrige la langue du Targum palestinien pour la rapprocher de l'araméen biblique. Ps-J, qui garde une trace de TP-TJ (על au lieu de ב׳), s'aligne finalement sur TO dont il adopte les deux corrections grammaticales. Mais il insère en outre dans le texte une explication sur la manière dont Caïn tua Abel : « il lui lança une pierre sur le front et le tua ». La notation s'inspire peut-être de la mort de Goliath (1 Sam. XVII, 49); en tout cas, la légende était déjà connue sous cette forme par l'auteur des Jubilés (Jub. IV, 31) et proposée, comme solution *ad libitum* dans *Bereshit Rabba*, XXII, 8 (1). Ps-J supplémente donc ici la tradition targumique à l'aide d'un élément pris dans les midrashim.

(1) Cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, t. V, p. 139, note 20.

L'analyse du v. 8 a donc permis d'esquisser comme suit le développement des Targums. Au départ, on trouve TP, dont TPG est ici le représentant. Puis vient TJ, dont les accords entre TJ2, TJN (éventuellement Ngl) et Ps-J permettent de délimiter certains contours. Puis a lieu la différenciation entre les deux recensions de TJ : 1TJ (cf. accords TJN et Ps-J) et 2TJ (TJ2). TJN est un bon représentant de 1TJ, quoique Ps-J puisse parfois en conserver mieux la leçon primitive, remaniée dans TJN. TO a travaillé sur la base d'un TJ (mais de quelle recension ?). Ps-J a composé un texte original qui tantôt suit TO et tantôt reproduit 1TJ, tantôt abrège les sources et tantôt les supplémente à l'aide de matériaux puisés dans les midrashim. Cette hypothèse de base devra être testée dans les versets suivants.

Tableau 10 : versets 9-10

9

TPG	ואמר	מאמרה	דאדני	לקין	אן	הוא	הבל	אחוך	ואמר	ליח	אנה ידע
TJN	ואמר		יי	לקין	אן	הוא	הבל	אחוך	ואמר	ליח	אנא ידע
Ngl		ממריה	דיי	אל	קין	אן׳					
TJ2											ה
TO	ואמר	מימרא	דיי	לקין	אן		הבל	אחוך	ואמר	ליח	אנה ידע
Ps-J	ואמר		יי	לקין	אן		הבל	אחוך	ואמר	לא	ידענא
	ואמר		יי	לקין	אן		הבל	אחוך	ואמר	לא	ידענא

10

TPG	הא	נטוריה	דאחי	אנה	ואמר	מה	היא	דא	דעבדת	קל	אדמהון
TJN	הא	נטורא	דאחי	אנה	ואמר	מה	היא	דא	דעבדת	קלא	אדמהון
Ngl											ד׳
TJ2		הנטורא	דאחי	אנא	ואמר	מא	הו		די עבדת	קל	אדמיהון
TO		הנטר	אחי	אנא	ואמר	מה			עבדתא	קל	דם
Ps-J	דילמא	נטיר	אחי	אנה	ואמר	מה			עבדת	קל	דמי

TPG	דאכלסין		סגין	צדיקין	דהוון	עתידין	למקם		מן	הבל	אחוך
TJN	דאוכלוסין			צדיקין	דהון	עתידין	למיקום		מן	הבל	אחוך
TJ2	דאוכלוסין			דצדיקיא	דהוון	עתידין	למקם		מן	הבל	אחוך
TO	זרעין					דעתידין	למפק		מן		אחוך
Ps-J	קטילת									הבל	אחוך דאתבלעו

TPG				צוחין	עליך	קדמי	מן	ארעא	:		
TJN				צווחין	עלך	קדמי	מן	ארעא	:		
Ngl					עליך	קדמי			:		
TJ2				צוחין	עלך	קדמי	מן	ארעא	:		
TO				קבילין		קדמי	מן	ארעא	:		
Ps-J	בגרגישתא			צוחין		קדמי	מן	ארעא	:		

10 , Ps-J: Ginsb.om.הבל

Le verset 9 figure chez tous les témoins, puisque l'édition de TJ2 par Ginsburger le comporte alors qu'il est omis dans la polyglotte de Londres et les bibles rabbiniques. TJ est représenté par TJN et TJ2, qui suivent fidèlement TPG avec des variantes mineures : omission de הוא par TJ2 (cf. TP et Ps-J) ; graphie הא pour la particule interrogative (TPG, TJN), corrigée en ה׳ par

TJ2 (cf. TO) ; suppression par TJN et TJ2 du suffixe d'anticipation après נטוריה ; אל קין au lieu de ל dans Ngl. Ce fond est corrigé par TO, qui le rapproche de l'hébreu : omission de הוא ; לא ידענא au lieu de la périphrase avec ליח ; נטר au participe actif en construction génitivale, au lieu du nom d'agent נטור construit avec ד. Tout en suivant cette nouvelle recension, Ps-J en modifie une tournure (דילמא) et une forme grammaticale (נטיר).

Au v. 10, l'édition de Ginsburger donne encore le texte de TJ2, omis par la polyglotte. Le texte hébreu est largement développé par TPG : « Qu'*est-ce que* tu as fait ? La voix du sang *de nombreuses foules justes qui devaient surgir* d'*Abel* ton frère clame *contre toi* vers moi depuis la terre ». Mises à part les variantes purement orthographiques et l'omission de סגין, ce texte est suivi par les deux témoins de TJ : plus fidèlement par TJN, sauf la leçon aberrante קלא (cf. la correction de Ngl : קלא ד) ; avec deux modifications secondaires par TJ2 (omission de דא ; « foules de justes » au lieu de « foules justes »). TO, tout en gardant la préoccupation d'abréger les gloses et de calquer l'hébreu, conserve quelque chose du développement de TP-TJ, dont il dépend évidemment : « Qu'as-tu fait ? La voix de *postérités* qui *devaient sortir* de ton frère porte plainte devant moi depuis la terre ». La forme אדמא, ignorée de l'araméen biblique, est remplacée par דם ; de même pour אוכלוסין (= ὄχλος), remplacé par זרעין. La substitution de קבילין à צווחין dénote un recours au langage juridique : TO traduit l'héb. צעק par צוח quand il s'agit d'une clameur réelle, par קבל quand un innocent *crie justice* vers Dieu (*Ex.* XXII, 22, 26 ; cf. III, 7). Ps-J suit partiellement TO (cf. les cinq premiers mots), sans ignorer complètement la tradition de TJ (emploi de צוחין) mais il accommode à sa façon le centre du verset : « La voix du sang *du meurtre* de ton frère Abel, *qui a été avalé par l'argile*, crie... ». Ginsburger cite ici en référence le Talmud de Babylone, *Sanhedrin*, 37 *b* (Jeh. b. Hiyya) ; mais l'idée, qui est conforme au texte hébreu, est attestée déjà dans le *Liber Antiquitatum Biblicarum*, XVI, 2 : « ... et festinans terra deglutivit sanguinem ejus ».

Tableau 11 : versets 11 & 12

11

TPG	וכדון	ליט יהווי קין מן ארעא די פתחת ית פומה למקבלה
TJN	וכדון	ליט תהווי קין מן ארעא די פתחת ית פומי למקבלה
Ngl		יהווי
TO	וכען	ליט את מן ארעא דפתחת ית פומה וקבילת
Ps-J	*וכדון חלף דקטלתיה	ליט את מן ארעא דפתחת ית פומא וקבילת

a 12

TPG	ית אדמה דאחוך מן ידיך	ארום תהוי פלח בגו ארעא לא תוסף למתן
TJN	ית אדמה דאחוך מן ידיך	ארום תהוי ופלח ית ארעא לא תוסף למתן
Ngl		
TO	ית דמה דאחוך מן ידך	ארי תפלח בארעא לא תוסף למתן
Ps-J	ית **דמי דאחוך מן ידך	ארום תפלח ית ארעא לא תוסף למיתן

b

TPG	חילה	לך	גלא ומטלטל יהוי קין בגו ארעא :
TJN	פירי עללתא	לך	גלי ומטלטל תיהוי קין בארעא :
Ngl	חיילה	לך	יהוי :
TO	חילה	לך	מטלטל וגלי תהוי בארעא :
Ps-J	חיל פירהא	לך	מטלטל וגלי *תהי בארעא :

| 11 , Ps-J : var. *וכען ; var. **דמה | 12 b , Ps-J : var. *תהוי |

Pour ces deux versets, TJ2 n'est pas attesté. TJ n'est représenté à l'état pur que par TJN. Au v. 11, TJN suit exactement TPG ; la variante תהוי, qui déséquilibre la phrase et est corrigée par Ngl, provient d'une réminiscence de l'hébreu (« tu seras maudit »). Au demeurant, TP-TJ est une traduction à peu près littérale. TO la corrige pourtant, soit pour serrer de plus près le mot à mot de l'hébreu (לית את ; וקבילת), soit pour se rapprocher du vocabulaire de l'araméen biblique (כען ; דמה). Ps-J suit en général TO, mais le manuscrit de Paris (Ginsb.) conserve כדון, qui provient sûrement d'un TJ. Enfin une addition rappelle la phraséologie du verset précédent en donnant au discours de Dieu la forme d'une sentence judiciaire motivée « Et maintenant, *parce que tu l'as tué*, maudit es-tu....».

En 12 *a*, TPG est suivi par TJN, sauf deux variantes (outre la leçon fautive ופלח) : ית au lieu de בגו ; פירי עללתא, corrigé par Ngl qui revient au texte de TPG. Tout porte à croire que ces variantes font connaître le texte propre de 1TJ, car Ps-J les connaît aussi, la seconde sous la forme d'une leçon confluente qui joint deux éléments figurant en parallèle dans TO et TJN (חיל פירהא). Au reste, TO marque quand même son influence sur Ps-J (תפלח). TO lui-même se rapproche du mot à mot de l'hébreu. Or il en diverge dans une expression où TJN et Ps-J le suivaient : בארעא. Pour expliquer cette particularité, il est logique de supposer que TO travaille sur la base d'un TJ apparenté à TPG (בגו ארעא) mais différent de 1TJ. L'absence de TJ2 ne permet pas de vérifier s'il s'agit de 2TJ, mais c'est une possibilité à retenir.

En 12 *b*, TJN suit TPG, Ps-J suit TO. Pour la variante de TJN תהוי, rectifiée par Ngl, cf. 11 *a;* TJN ne reprend pas בגו de TPG, cf. 12 *a.*

Tableau 12 : versets 13 & 14

	a 13	b	
TPG	ואמר קין קדם אדני סגין אנון	חובי מן למטעון	וסגין איתי
TJN	ואמר קין קדם יי סגין אנון הנון	חוביי למסבול	ברם איתי
Ngl			
TJ2	ואמר קין קדם יי סגין אנון	חובי למסבול	ברם איתי
TO	ואמר קין קדם יי סגי	חובי מלמשבק	
Ps-J	ואמר קין קדם יי סגי תקיף מרודי	מלמסבולא	ברם

	a 14		
TPG	הא טרדת יתי יומה הדן מן עלוי	קדמך למשרא ולמשבוק	
TJN	הא טרדת יתי יומא דין מעילוי	יכלה קדמך למשרי ולמשבק לי	
Ngl		למשבוק לי	
TJ2	הא תריכתא יתי יומא דין מעל	יוכלא קדמך למשרי ולמשבק לי	
TO	הא טרדת יתי יומא דין מעל	*למשבוק יתיה	יוכלא קמך
Ps-J			

	b		c
TPG	ולית אפשר לברנש למטמרה	אפי ארעא ומן קדמי אדני	יהוי קין
TJN	לית אפשר לי למטמרה	אפי דארעא ומן קדמוך	ויהוי קין
TO	לית אפשר לאטמרה	אפי ארעא ומן קדמך	דאהוי
Ps-J	האפשר דאיטמר	*אנפי ארעא ומן קדמך	ואין אהי

	d			
TPG	ויהוי כל דמשכח יתה יקטול יתה	:	גלא ומטלטל בגו ארעא	
TJN	ויהוי כל די יארע יתה יקטול יתיה	:	גלא ומטלטל בארעא	
TO	ויהי כל דישכחנני יקטלנני	:	מטלטל וגלי בארעא	
Ps-J	כל זכי דישכחנני יקטלנני	:	מטלטל וגלי בארעא	

| 13 b , Ps-J : var.* למסבלא | 14 a , Ps-J: var.* אפי |

On possède pour le v. 13 le texte de TJ2. En 13 *a*, TJN et TJ2 suivent pas à pas TPG, sauf pour le dernier verbe (למסבול), qui doit constituer la leçon propre de TJ ; le sens reste d'ailleurs identique : « mes péchés sont trop grands *pour les supporter* ». TO calque davantage la lettre de l'hébreu, tout en donnant un autre sens à l'expression נשא עון : « Mon péché est trop grand *pour le pardonner* ». Il est vrai que la double traduction « supporter » et « pardonner » pour l'héb. נשא fournira à TP-TJ la matière de 13 *b*. Ps-J n'ignore pas TJ (מלמסובלא) ; mais, omettant אנון avec TO, il récrit le passage à sa manière : « Ma *rébellion* est trop *grandement forte* pour la supporter » (cf. *Bereshit Rabba*, XXII, 9). La matière de 13 *b* provient d'une réflexion exégétique sur les deux sens de l'héb. נשא : le péché de Caïn est trop grand pour que Dieu (ou Caïn ?) le *supporte*, mais Dieu a pouvoir de le *pardonner*. TPG fournit ici un texte plus simple : « ... et il y a moyen devant toi (וסגין איתי קדמך) de remettre et de pardonner ». Le jeu de mots sur l'héb. נשא se double ainsi d'un autre jeu de mots sur l'aram. סגין. TJN et TJ2 élaborent davantage la phrase : « ... *mais* il y a *pouvoir* devant toi de remettre et de *me pardonner* ». Ps-J part de

cette recension propre à TJ pour l'accommoder à sa manière : « ... mais il y a pouvoir devant toi de *le* pardonner ».

Au v. 14, TJ2 se dérobe de nouveau. TJN suit de très près TPG, sauf de minimes variantes : en 14 *a*, דין pour הדין, מ׳ pour מן, addition de ד׳, omission de אדני (qui n'est pas dans l'hébreu) ; en 14 *b*, omission de ו׳, substitution de לי à לברנש (« il n'est pas possible *pour un homme/pour moi* d'être caché devant toi ») ; en 14 *c*, ב׳ au lieu de בגו (cf. 12 *a* et *b*) ; en 14 *d*, יארע (rencontrera) au lieu de משכח (trouve). TO rapproche cette phrase de l'hébreu et modifie quelques mots. Pour rendre l'héb. גרש, תרך y est plus habituel que טרד (seulement *Ex.* II, 17). La forme classique על prend la place de עלוי. Il subsiste pourtant en 14 *b* une trace de l'ancienne paraphrase qui n'a aucun appui dans l'hébreu : « ... *il n'est pas possible* que je me cache » (l'hébreu dit le contraire). En 14 *c*, la phrase est remise à la seconde personne et l'ordre des participes est renversé (cf. 12 *b*). En 14 *d*, on a la forme ויהי, et les suffixes de la 1re personne sont joints directement au verbe, sans ית. Ps-J suit dans l'ensemble TO. Mais en 14 *a*, il conserve טרדת avec TJ ; en 14 *b*, il refait le texte : « *Est-il possible* que je me cache ? » (cf. *Bereshit Rabba*, XXII, 10) ; en 14 *c-d*, nouveau remaniement : « Et *si* je suis exilé et émigrant, *tout juste qui me trouvera* me tuera ». L'emprunt aux matériaux midrashiques y est donc encore sensible.

TABLEAU 13 : verset 15

a

TPG	ואמר	מאמרה דאדני	בשבועה	כל דקטל לקין	עד שבעה	דרין
TJN	ואמר לה	יי	בשבועה	כל דיקטול קין	עד שובעה	דרין
Ngl		ממריה דיי				
TO	ואמר לה	יי		לכן כל קטיל קין	לשבעא	דרין
Ps-J	ואמר לה	יי		הא כן כל דקטיל קין	לשבעא	דרין

b

TPG	יחלא לה	ושוי	אדני	לקין סימן		
TJN	יחלי ליה	ושוי	יי	לקין סימן		
Ngl		ממריה דיי				
TO	יתפרע מנה	ושוי	יי	לקין אתא		
Ps-J	יתפרע מנה	ורשם	יי	על אפי דרין אתא מן שמא רבא ויקירא		

c

TPG		דלא	למקטול	יחה	כל	דמשכח	יחה	:
TJN		דלא	יקטול	יחיה	כל מן די	יארע	יחיה	:
Ngl					דארע			:
TO		דלא	למקטל	יחיה	כל	דישכחניה		:
Ps-J	בגין	דלא	למקטול	יחיה	כל	דישכחניה	באסתכלותיה ביה	:

15 b , TJ2 : citation,var. סימן

En 15 *a*, les variantes de TJN par rapport à TPG sont menues. L'absence de לה en TPG est probablement accidentelle. TJN met יקטול à l'imparfait pour l'harmoniser avec le verbe suivant, puis

omet ל avant le complément d'objet. Avec TO, on se rapproche de l'hébreu : suppression de la mention du serment (בשבועא) et de די après כל ; reprise de לכן. On conserve pourtant une trace de la paraphrase de TP-TJ : « ... *pour sept générations* il sera tiré vengeance de lui » ; mais à la place de עד on a ל, et תלא (toujours employé au sens propre par TO) est remplacé par פרע (traduction habituelle de נקם). Ps-J suit TO, sauf הא כן, puis כל דקטיל (comme TPG).

En 15 *b*, TPG et TJN traduisent littéralement l'hébreu. De ce fait, TO les suit, sauf qu'il abandonne סימן (σημεῖον) pour את, que connaît l'araméen biblique (*Dan.* III, 32 s. ; VI, 28). Ps-J paraphrase le texte d'une façon qui lui est propre : « Et YHWH *grava sur la face* de Caïn un signe, *d'après le Nom grand et glorieux* » (cf. *Pirqè de Rabbi Eliezer*, XXI).

En 15 *c*, TPG est la traduction la plus fidèle de l'hébreu. 1TJ (représenté par TJN) présente des variantes notables : verbes à l'imparfait ; כל מן די ; verbe ארע (cf. 14 *d*). S'il est vrai que TO part d'une recension de TJ, celle-ci devait conserver l'ancien TP plus exactement que TJN ; serait-ce à elle qu'il doit ישכח à l'imparfait, contre l'hébreu et TPG ? Ps-J part de TO (suffixe accolé audernier verbe) ; mais le rédacteur renforce la préposition בגין דלא, et ajoute à la fin un supplément en accord avec la paraphrase de 15 *b* : « ... afin que quiconque le trouverait ne le tue pas, *en le reconnaissant à ce (signe)* ».

Tableau 14 : verset 16

a

TPG	ונפק קין מן קדם אדני		ושרא בארעא		גלא ומטלטל	
TJN	ונפק קין מן קדם יי		ושרא בארעא		גלי ומטלטל	
Ngl			גלי בארעא ושרא			
TJ2	ונפק קין מן קדם יי		ושרא בארעא	דנוד	גלי ומטלטל	
TO	ונפק קין מן קדם יי		ויתיב בארעא		גלי ומטלטל	
Ps-J	ונפק קין מן קדם יי		ויתיב בארעא		טלטול גלותיה	

b

TPG	מן מדנח לגנתה	דעדן	והוה עד לא יקטול קין				
TJN	מן מדנח	לעדן	והוה עד לא קטל				
Ngl	מן מדנחה	דעדן					
TJ2	מן מדנח לגינתא	דעדן	והוה עד דלא קטל קין				
TO	מלקדמין בגינתא	דעדן					
Ps-J	מלקדמין כגינוניתא	דעדן					

TPG	ית הבל אחוי הות ארעא מרביה	לה	פירין	כפירי גנתה	דעדן			
TJN	להבל הות ארעא מרביה	קודמוי	היך פירי גנתא	דעדן				
TJ2	להבל אחוי הות ארעא מרביא	ליה	כפירי גינתא	דעדן				

c

TPG	וכיון די	קטל	.....	:						
TJN	ומן דחטא וקטל	להבל	חזרת למהוי מרביה	קדמו	כוכין	ודרדרין	:			
TJ2	על דחזר וקטל	להבל	אחוי חזרת ליה	מרביה	כובין	ודרדרין	:			

16 a, TJ2 : polyglotte om. דנוד ; TO : var. גינתא | 16 b, TJ2 : var. מן דחטא וקטל ; texte = Gins. ; var. קדם עד לא ; om. אחוי | 16 c, TJ2 : texte = Gins. ; var. לאחוי חזרת למסקא כובין וג

TJ2 reparaît ici, mais TPG prendra fin au cours de 16 *c*. Seule la section 16 *a* correspond à l'hébreu ; 16 *b-c* est un développement haggadique. En 16 *a*, TPG paraphrase seulement le nom du pays de *Nod :* « Et Caïn s'enfuit de devant YHWH, et il demeura sur la terre *exilé et émigrant* à l'orient du jardin d'Éden ». Ce texte est reproduit par TJN, avec omission de גנתה ajouté par TPG à l'hébreu ; Ngl offre un remaniement secondaire qui bouleverse l'ordre des mots. Le texte de TJ2 n'est pas sûr. Dans le manuscrit de Paris suivi par Ginsburger, le nom du pays de Nod reparaît, mais ce doublet ne doit pas être primitif car la polyglotte de Londres l'ignore ; en revanche, elle modifie שרה en יתיב, ce qui peut s'expliquer soit comme la recension particulière de 2TJ, soit comme une réminiscence de TO chez le copiste du manuscrit. Il est donc plus vraisemblable que TJ2 était ici identique à TPG et TJN.

Que TO parte de ce texte, c'est ce que montrent deux indices : paraphrase du nom de Nod (cf. TP-TJ) et maintien du mot גינתא, absent de l'hébreu (TPG-TJ2). Mais TO corrige le vocabulaire : יתיב au lieu de שרה. Et surtout, la fin de la section est paraphrasée de façon tout à fait indépendante, sans aucun support dans l'hébreu : דהות עבידא וגו׳. Cette finale se rattache fort mal à l'antécédent ארעא par dessus deux adjectifs intercalés ; c'est donc une addition artificielle. Dans le texte retenu par Merx après les éditions de Lisbonne et de Sabionetta, מלקדמין (qui a pris la place de מן מדנח, TP-TJ) n'a visiblement plus le sens de « à l'orient » (l'expression n'est plus suivie du ל׳), mais de « à l'origine » : « ... il demeura sur la terre, exilé et banni, (la terre) *qui avait été faite pour lui à l'origine dans le jardin* d'Éden ». La phrase est obscure, aussi certaines bibles rabbiniques lisent-elles דגינתא : « ... la terre qui avait été faite pour lui à l'origine *à l'orient du jardin* d'Éden » ; mais on s'étonne cette fois que l'expression n'emploie plus la même tournure qu'en *Gen.* III, 24 (TO) : מלקדמין לגינתא. Le texte est donc incertain.

Ps-J va peut-être aider à l'éclairer. En effet, en 16 *a*, Ps-J travaille sûrement sur la base de TO, dont il reproduit les éléments particuliers. Or dans le passage contesté, il porte כגינתא, ce qui donne le sens suivant : « ... et il demeura dans la terre, émigration de son exil (ou, en corrigeant ; dans la terre d'émigration de son exil) (1), qui avait été faite (2) pour lui à l'origine *comme* le jardin

(1) Cette correction n'est appuyée ni par les manuscrits, ni par les éditions imprimées, mais elle reste vraisemblable.

(2) Le participe passif עבידא peut s'interpréter comme l'indication d'un état, d'une manière d'être : « la terre *qui se comportait pour lui* à l'origine comme le jardin d'Éden ». Ce sens serait plus satisfaisant.

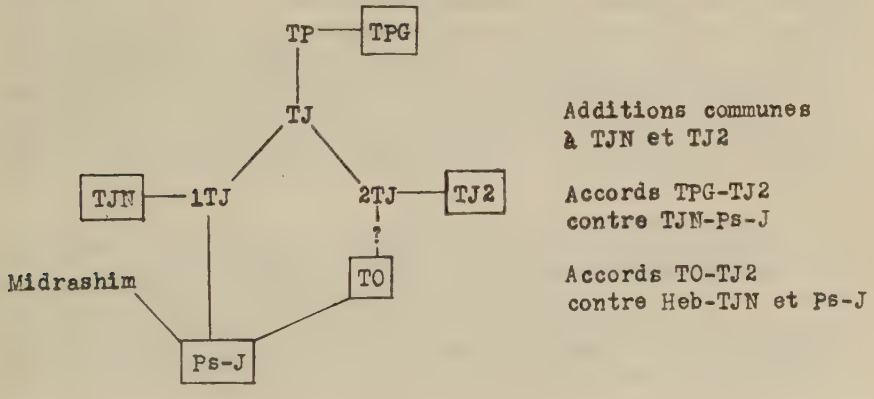
d'Éden ». Cette notation s'explique comme la reprise abrégée de 16 *b* (cf. *infra*), développement propre à TP-TJ. Telle paraît être aussi la source de TO, qui supplémenterait ainsi l'hébreu sur la base de l'ancienne tradition targumique palestinienne.

En 16 *b*, les seuls textes en présence sont TPG, TJN et TJ2. TPG : « Et il advint, alors que Caïn n'avait pas encore tué Abel son frère, que la terre produisait pour lui des fruits comme les fruits du jardin d'Éden ». Les variantes de TJ2 par rapport à ce texte sont minimes. Celles de TJN sont plus importantes : omission de קין, אחוי et פירין ; emploi de קדמוי et היך. 1TJ (TJN) et 2TJ (TJ2) ne s'accordent que sur deux modifications, qui peuvent être attribuées à leur ancêtre commun TJ (קטל et להבל).

En 16 *c*, TPG n'est attesté que pour trois mots, mais TJN et TJ2 s'en écartent déjà sérieusement. Dans la suite, TJ2 apparaît sous deux formes. Bible polyglotte : « Quand il eut péché et tué son frère, elle changea pour faire pousser (למסקא) des ronces et des épines ». Ce texte est proche de TJN. Celui du manuscrit de Paris (Gins.) est une recension secondaire qui a pour base un jeu de mots sur חזר. Malgré tout, 1TJ (TJN) et 2TJ (TJ2) manifestent une relative indépendance.

* * *

L'examen détaillé des versets 9-16 confirme donc l'hypothèse formulée à propos du verset 8. Il fournit même de légers indices qui inviteraient à placer à la base de TO la seconde recension de TJ plutôt que la première ; ces indices sont assez ténus, mais il peuvent orienter la recherche. Dans ces conditions, le développement des Targums du Pentateuque peut se résumer de la façon suivante :



L'ancien Targum palestinien est à la source de tous les autres. Comme P. Kahle l'a relevé (1), il est écrit dans un araméen parlé, proche de celui du Talmud de Jérusalem et des fragments conservés dans les midrashim. Sa fixation par écrit pourrait, de ce seul fait, être placée à l'époque des Amoraïm, ou même des Tannaïm. Il faut cependant faire ici deux remarques. 1) Peut-on parler vraiment de fixation ? Plutôt qu'à un texte fixé *ne varietur*, ne doit-on pas songer à une tradition encore vivante, articulée sur des thèmes précis exprimés dans un vocabulaire toujours repris, mais encore souple et susceptible de développements ultérieurs ? La seconde manière de voir est évidemment la plus vraisemblable. 2) L'époque des Amoraïm et des derniers Tannaïm n'est pas donnée ici comme un *terminus post quem*. Même si le Targum palestinien primitif acheva alors de se cristalliser dans la langue du temps, il faut reconnaître que ses matériaux fondamentaux pouvaient être beaucoup plus anciens. Ici, une simple étude comparative des Targums ne fournit plus de critères suffisants pour porter un jugement ferme ; il faut instituer des comparaisons avec les autres monuments des littératures juive et chrétienne. Dans le cas du meurtre d'Abel, des parallélismes existent, soit dans le *Liber Antiquitatum Biblicarum* (dernier tiers du premier siècle chrétien), soit chez Philon, soit même dans les Jubilés ; il semble en outre que la *1ª Johannis* (fin du 1er siècle) connaît substantiellement la matière mise en forme dans le Targum palestinien. C'est dire que celui-ci, là où il développe le texte biblique qu'il interprète, plonge ses racines dans une haggada très ancienne. Néanmoins, il faut, dans chaque cas particulier, établir l'âge des matériaux qu'il met en œuvre.

En effet, le Targum palestinien, comme la haggada elle-même, s'est développé avec le temps. Ce que la tradition ultérieure a appelé Targum *Yerushalmi* n'est autre chose que le produit de ce développement. Mais pas plus que TP, TJ n'a été fixé *ne varietur ;* il en a sûrement existé plusieurs recensions qui tantôt reprenaient les mêmes éléments pour les organiser autrement, tantôt y ajoutaient des éléments nouveaux. Deux recensions se sont laissé distinguer sur la seule base de Gen. IV, 3-16 : 1TJ, représenté dans la tradition manuscrite par TJN (2) mais utilisé aussi par le rédac-

(1) *Masoreten des Westens*, II, p. 12*-13*.

(2) L'origine des gloses marginales de TJN ne se laisse pas aisément discerner. Pour porter un jugement, il faudra une base beaucoup plus large que celle qu'on a utilisée ici. En tout cas, dans le passage que j'ai analysé, ce n'est pas uniquement TJ2, malgré l'accord entre Ngl et TJ2 sur l'emploi de ממריה כיי, car il y a par ailleurs entre les deux textes des contradictions flagrantes. Ngl serait plutôt fondé sur la collation de plusieurs manuscrits.

teur de Ps-J (qui à ce titre se rattache à TJ, mais pas exclusivement) ; 2TJ, représenté de façon fragmentaire par TJ2. Il faudrait toutefois pousser l'enquête beaucoup plus loin pour voir si cette distinction se laisse vérifier dans tout le Pentateuque ; d'ici là, nous n'en sommes qu'aux hypothèses de travail appuyées sur des indices positifs.

Avec TO, la problématique change. La langue aussi, car on revient à un araméen plus proche, dans ses formes grammaticales et dans son vocabulaire, de l'araméen biblique. Ce fait avait été interprété par Dalman comme un indice de son ancienneté et de son origine palestinienne. Les découvertes de Qumrân ont depuis lors enrichi la question d'éléments nouveaux ; en effet, d'après une étude soigneuse de E. Y. Kutscher, la langue du *Genesis Apocryphon* présente de grandes affinités avec celle de TO (1) ; or l'œuvre est certainement palestinienne (probablement même, judéenne) et elle daterait des environs de notre ère. Faut-il en conclure que Dalman avait vu juste, et que Kahle avait tort de voir dans TO une version certainement composée en Babylonie à une époque tardive ? Une telle conclusion serait fort imprudente. D'une part, TO renferme des indices qui montrent l'influence du dialecte babylonien ; en outre, la persistance de l'ancien araméen de Judée, proche de l'araméen biblique, dans les écoles de Babylonie à titre de « langue des lettrés.» est un fait à peu près certain (2) ; le critère linguistique ne suffit donc pas à trancher la question. Or, d'autre part, TO présente des signes certains de dépendance par rapport à TP-TJ, bien que ses rédacteurs aient visé à serrer de plus près l'hébreu pour rapprocher leur œuvre des traductions proprement dites. On peut donc retenir l'hypothèse de Kahle : TO n'est pas d'origine palestinienne ; il provient des académies de Babylonie où son autorité s'est affirmée tout d'abord (3) ; il a été composé tardivement, et l'on sait d'ailleurs que ses premières attestations formelles comme Targum canonique ne datent que du IXe siècle (4). On pourrait songer au VII-VIIIe siècles.

A une époque plus tardive encore viennent les Tosephtas targumiques ; généralement attribuées par les manuscrits qui les ont recueillies au Targum Yerushalmi, elles ont plutôt été développées

(1) Cf. E. Y. Kutscher, *The Language of the Genesis Apocryphon, A preliminary Study*, dans : *Aspects of the Dead Sea Scrolls (Scripta Hierosolymitana, IV)*, Jérusalem, 1957, p. 1-35.

(2) *Ibid.*, p. 10, note 44.

(3) P. Kahle, *Masoreten des Westens*, p. 10-11.

(4) G. Dalman, *Grammatik*²..., p. 12.

à partir de lui en marge de certaines péricopes liturgiques. Le Targum du Pseudo-Jonathan, qui recouvre tout le Pentateuque, leur est quelque peu parallèle. Dépendant de TO, qu'il suit souvent *ad verbum*, il insère par ailleurs dans ce cadre des morceaux entiers de TJ, complétés encore par des notations particulières puisées dans les midrashim (1). Son auteur fait preuve d'une liberté capricieuse et presque déconcertante dans l'usage de ses sources, les coupures qu'il y opère, etc. La recension de TJ qu'il utilise paraît être de type 1TJ, alors que, si l'on en croit de menus indices, TO pouvait utiliser une recension de type 2TJ ; mais ce sont là des hypothèses qu'il faudrait vérifier sur une base textuelle beaucoup plus large. Quoi qu'il en soit, en repérant les sources midrashiques utilisées par Ps-J, on doit pouvoir en dater la composition. Dans *Gen.* IV, 3-16, j'ai noté après Ginsburger des parallélismes frappants entre Ps-J et les *Pirqè de Rabbi Eliezer*, œuvre que Strack attribue au IXe siècle (2) ; Ps-J semble donc plus tardif encore et nous conduit au seuil du moyen âge. A partir de là se développe une transmission textuelle complexe dont l'histoire reste à faire. Il faut souhaiter que l'édition critique du codex *Neofiti 1* rende bientôt accessible à tous les chercheurs ce document d'importance capitale. Situé entre les fragments de la Guéniza d'une part, TO, TJ2 et Ps-J d'autre part, il sera nécessairement la clef de voûte de toute étude comparative des Targums.

P. GRELOT.

(1) Cette conclusion rejoint les vues de GINSBURGER (*Pseudo-Jonathan*, p. XX-XXI) et de KAHLE (*op. cit.*, p. 12).

(2) H. L. STRACK, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Philadelphie, 1931, p. 225.

[*Post-scriptum.* On trouvera la dernière prise de position de P. E. Kahle sur le problème des Targums dans *The Cairo Geniza*, 2e édition, Oxford, 1959. Sur la date de TO, p. 194 s. : TO aurait existé en Babylonie dès le IIIe siècle et il y aurait été développé après cette date. Sur TJN et TPG, p. 201 : on a l'ancien targum palestinien. Sur TJ2 et Ps-J, p. 202 s. : TJ2 est une sélection de l'ancien TP constituée après que TO fut devenu en Palestine le targum officiel; Ps-J est tardif mais peut conserver des matériaux anciens.]

UNE ÉDITION NOUVELLE DU JOSÈPHE SLAVE

La traduction de la *Guerre des Juifs* de Flavius Josèphe est importante comme texte vieux-russe, et par l'intérêt qu'ont suscité ses divergences par rapport au texte grec et ses additions relatives à Jean-Baptiste, au Christ, à saint Paul, etc. Berendts et R. Eisler ont supposé qu'elle avait été faite sur un texte antérieur à celui qui s'est conservé et répondant à l'original araméen. La version vieux-russe a été éditée à Paris en 1934-1938 par V. Istrin, avec une traduction française par P. Pascal. M. Meščerskij en présente une édition nouvelle (1).

Elle apporte le commentaire qui manquait complètement à l'édition d'Istrin, commentaire détaillé et établi avec soin : sur l'histoire du texte de Flavius Josèphe, sur celle de la traduction slave, sur ses manuscrits, sa langue, son style, sa place dans la littérature vieux-russe, et sur la valeur de son témoignage. Les vues générales de l'auteur sont excellentes. La traduction slave n'a rien à voir avec une version araméenne primitive, fort hypothétique ; elle est simplement faite sur le texte grec traditionnel, mais assez librement, et ses additions témoignent des curiosités du traducteur et de l'importance que le Moyen Age chrétien a attachée au récit de la dernière prise de Jérusalem, dans la série des « Prises » successives, et du châtiment infligé par Dieu aux Juifs déicides. Par les leçons qu'elle suppose, elle prend sa place dans les familles de manuscrits grecs, en se rattachant plus spécialement, comme on pouvait s'y attendre, à une famille de manuscrits relativement tardifs, mais assez bons. M. Meščerskij estime cependant

(1) N. A. Meščerskij. — *Istorija iudejskoj vojny Iosifa Flavija v drevnerusskom perevode.* Moscou-Leningrad, Académie des Sciences de l'U.R.S.S., 1958, 576 p., 8 reproductions photographiques. — Voir aussi sa communication au IVe Congrès des slavistes à Moscou, *Značenie drevneslavjanskix perevodov dlja vosstanovlenija ix arxetipov* (« Valeur des traductions slaves anciennes pour la reconstitution de leurs archétypes »), Moscou, 1958, 42 p., qui n'est qu'un commentaire de son édition du Josèphe slavé, avec un tableau plus développé des leçons du slave comparées aux leçons des manuscrits grecs.

qu'elle présente quelques leçons originales et intéressantes, mais il n'en donne qu'un exemple, p. 74. Le grec ἀνδρῶν ἀπορίᾳ VI, 2, § 1, « (les sacrifices cessaient) par manque d'hommes », a semblé peu satisfaisant, on a conjecturé ἀρνῶν ἀπορίᾳ « par manque d'agneaux », et le slave « parce qu'il n'y avait aucune offrande » répondrait à cette conjecture. Il faut de la bonne volonté pour s'en laisser convaincre.

Il faut de la bonne volonté aussi pour retrouver avec l'auteur dans le slave des allitérations voulues (p. 86), des assonances et des parties rythmées (p. 87-90), et la preuve d'un art savant du traducteur. La valeur littéraire de la traduction est indiscutable, mais ce n'est pas dans de tels artifices qu'il faut la chercher. Et pour l'exclamation pathétique « et je vis, ô soleil, et je fais le magnanime », IV, 3, § 10, elle n'a qu'un défaut : c'est de relever des copistes, et d'être le remaniement dans une des deux familles de manuscrits du texte altéré que garde l'autre famille. On ne voit pas comment rétablir le texte, mais il devait s'accorder avec le grec ζῶ καὶ φιλοψυχῶ « je vis et je fais le lâche » — ce qui dispense de recourir, p. 508, pour commenter « je vis », à l'hébreu *ḥāyāh* en lui prêtant le sens de « je jure » (d'après ζῇ Κύριος ?).

Sur la date de la traduction vieux-russe, et sur son lieu d'origine, les conclusions de M. Meščerskij, p. 120, sont également complaisantes. Il veut reporter la traduction à la belle époque kiévienne, naturellement au temps de Jaroslav, vers le milieu du XIe siècle. Mais quand il assure que la langue en est toute semblable à celle des écrivains de cette époque — en insistant ailleurs sur son caractère savant et évolué —, on ne peut que constater que son impression est personnelle et n'est légitimée par aucune donnée valable. Car s'il est de grand intérêt de rappeler, p. 98, les emprunts de la Chronique Hypatienne de Galicie-Volhynie au texte slave de Flavius Josèphe, il importe d'ajouter que cette chronique est une compilation du début du XIVe siècle, et que la présence de l'emprunt le plus évident dans le récit des événements de l'année 1226 ne fournit pas une date pour l'emprunt et pour la traduction. Ces contacts avec la Russie occidentale s'accordent par contre avec l'hypothèse, appuyée sur l'indication la plus ancienne qu'on relève dans les manuscrits, que la traduction a été faite en domaine blanc-russe, et non dans le sud de la Russie kiévienne. Car il y a des blanc-russismes dans les manuscrits, et un mot comme *okŭšiv-* « hache » ne se retrouve qu'à l'Ouest, dans le vieux-polonais *oksza*. Origine kiévienne du XIe siècle, ou nettement postkiévienne, de la première moitié du XIIIe siècle et dans la Russie de Galič ou de Lituanie : le débat reste ouvert, et M. Meščerskij ne l'a pas tranché

en sa faveur, car on a le sentiment contraire au sien qu'une traduction aussi aisée et libre est sensiblement postérieure aux premières chroniques de Kiev et de Novgorod, et en une langue encore ancienne, mais un peu plus récente.

Mais voyons, au point de vue philologique, ce qu'apporte l'édition nouvelle de M. Meščerskij. Essentiellement, et on peut dire uniquement quant à l'établissement du texte, la rédaction d'un manuscrit qu'on croyait perdu, celui de Vilna de la première moitié du XVIe siècle, et qu'on a retrouvé dans le lieu où on l'avait mis en sûreté pendant la première guerre mondiale. L'intérêt n'est pas dans un manuscrit nouveau, mais dans le parti qu'on en tire. M. Meščerskij se contente de reproduire le sien, et de fournir ainsi la version complète des deux manuscrits de la première famille, en ajoutant les variantes déjà connues des autres manuscrits. Mais les deux familles de manuscrits présentent le même texte, elles se valent sensiblement et sont également tardives (XVe-XVIe siècles) et altérées. La tâche de l'éditeur est simple : opérer un choix, quand c'est possible, entre les variantes, et s'en servir pour améliorer le texte quand il est visiblement corrompu. M. Meščerskij ne fait aucun effort spécial en ce sens au-delà des timides essais d'Istrin. Si, il joint à son édition soixante pages de commentaires (p. 471-531), mais qui ne sont guère de critique verbale et qui répondent peu aux difficultés réelles de lecture et de confrontation avec l'original grec. Dans le fameux passage relatif aux Esséniens, l'édition d'Istrin porte : *i voinskij činŭ vedomo im estĭ* II, 8, § 6, qui n'est pas très correct, mais que M. Pascal traduit légitimement par « l'art militaire aussi leur est connu ». Or les manuscrits de la Mer Morte viennent de révéler que les Esséniens avaient une organisation militaire. Que faut-il penser de ce texte, alors que le grec ne parle nullement d'une connaissance de l'art militaire chez les Esséniens ? Faudrait-il faire un retour à l'hypothèse de Berendts-Eisler ? L'édition de M. Meščerskij apprend seulement que la variante *i v nĕkyj činŭ*, signalée par Istrin, se trouve également dans le manuscrit de Vilna. Mais que signifie-t-elle, et quelle valeur a-t-elle ? Le commentaire n'en dit rien (1).

Il est curieux que M. Meščerskij ignore systématiquement les notes critiques de notre édition de Paris, toutes celles qui ne sont pas d'Istrin, où nous avons tenté de corriger le texte vieux-russe quand la traduction en français l'exigeait. Et pourtant il a manié notre édition, côté français comme côté vieux-russe, et il l'a utilisée. L'index des mots rares du texte, qu'il croit être d'Istrin et qu'il

(1) Voir ma notule, *Semitica* VIII, 1958, p. 39-40.

reproduit de près, avec quelques additions (p. 532-565), est entièrement de moi, et je m'excuse de l'avoir fait pactiser ainsi avec la science « bourgeoise de l'Europe occidentale et de l'Amérique » (p. 10). Il garde dans son index la lecture *vykrivŭ* « ayant racheté » I, 18, § 3, que nous avons tirée directement de *vykrivo* des manuscrits, mais dans le texte il introduit une correction en *vykrĭnuvŭ*, pour améliorer l'étrange *vykrini(vŭ)* d'Istrin, sans se reporter à la note où nous indiquons que la flexion de ce vieux verbe indo-européen, skr. *krī-*, prés. *krīṇāti*, était en slave *kriti*, prés. *krĭnje-*, et non *krĭnǫti*, *krĭne-* de Miklosich et Sreznevskij. Il aurait eu, je crois, quelque profit à nous utiliser mieux, et en tout cas il n'avait pas le droit d'ignorer toute une partie d'un livre dont il se servait. P. 67, à propos de la leçon altérée *is kusitŭ* IV, 9, § 10, comment prétendre que « les éditeurs parisiens » donnent du passage une interprétation « semblable » à celle de Berendts, qui explique *kusitŭ* par l'araméen, alors que nous disons en note que cet emprunt à l'araméen est imaginaire ? Et pourquoi ne pas même daigner signaler notre conjecture, *i-skutŭ* « (tirant leurs glaives) de dessous leurs vêtements », alors qu'elle répond au grec, pour supposer sommairement à la place un supin *iskusitŭ* « pour les essayer », avec une regrettable confusion du supin et de l'infinitif de destination ?

Cette attitude à l'égard de la science « bourgeoise » a de quoi surprendre : les publications russes récentes se tiennent au courant des travaux occidentaux et les citent de la façon la plus correcte. Le nom de M. Pascal n'est prononcé que pour le critiquer. M. Meščerskij estime, p. 13, que sa traduction est loin d'être irréprochable, que parfois elle dénature le texte, et qu'on y trouve d'assez nombreuses inexactitudes. Il a l'avantage, quant à lui, ne donnant pas de traduction et se dispensant le plus souvent de toute explication des passages difficiles, d'échapper à une même critique ; mais il ne légitime son jugement sévère que par un seul exemple, où justement M. Pascal est excusable. Dans les interpolations chrétiennes relatives à Jean-Baptiste, il est dit deux fois, II, 7, § 2 et II, 9, § 5, qu'il se nourrissait *ščepkami drevjanyimi :* « de copeaux de bois », traduit M. Pascal, après Berendts. C'est qu'en effet *ščepka* a deux sens bien connus en russe et dans les langues slaves, soit « copeau », soit « greffe » ; M. Meščerskij invoque l'ukrainien *pryščepýty* pour rectifier en « pousse d'arbre », mais le verbe ukrainien, qui est aussi bien russe, signifie « greffer » et ne justifie pas cette interprétation. D'après la variante *ščepolŭky* II, 9, § 5, il doit s'agir d'un mot un peu différent, dont le sens en vieux russe ne s'établit que par conjecture.

La conjecture est d'ailleurs bonne, et le commentaire, p. 492, la légitime, en s'appuyant sur une glose tardive. On en a une preuve plus ancienne en slavon russe. D'après l'Évangile, Jean-Baptiste se nourrissait dans le désert « de sauterelles et de miel sauvage ». Les « sauterelles », gr. ἀκρίδες, ont choqué, et on a cherché au mot grec un autre sens, d'après ἀκρο-, et d'après ἀκρόδρυον que la traduction d'Hamartole rend par *lětoraslĭ* « jeune pousse ». Le slavon russe remplace *akridi* par *abrědĭ*, *abrědije*, et *abrědĭ* ne signifie pas « sauterelle », comme l'admet encore M. Vasmer, mais « pousse d'arbre », tch. dial. *jabradí* « sarments », ainsi que l'ont reconnu Berneker et Brückner. La traduction vieux-russe de Josèphe apparaît donc ici tributaire du slavon russe.

André Vaillant.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

M. Astour. — Benê-Iamina et Jéricho 5

A. Caquot. — Remarques sur la « loi royale » du *Deutéronome* (17/14-20) 21

M. Philonenko. — L'origine essénienne des cinq Psaumes syriaques de David 35

P. Geoltrain. — La contemplation à Qoumrân et chez les Thérapeutes 49

P. Grelot. — Les Targums du Pentateuque. Étude comparative d'après *Genèse*, IV, 3-16 59

A. Vaillant. — Une édition nouvelle du Josèphe slave 89

Achevé d'imprimer le 15 janvier 1960
IMPRIMERIE A. BONTEMPS
LIMOGES
Dépôt légal : 1er trimestre 1960